EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

de Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas

NÚMERO 6 / AÑO IV / PRIMAVERA-VERANO DE 2016

MIRADAS AL PASADO ÁCRATA

Matthew S. Adams
Repensar el canon: posibilidades para una historia anarquista

Margareth Rago
Mujeres Libres: anarcofeminismo y subjetividad en la revolución española

Acácio Augusto
No temer la ruina: actualidad de la revolución española

Maximiliano Astroza-León
Una mirada a las colectividades agrarias en la España libertaria

NOTA ANTROPOLÓGICA

Diego Mellado G.
La dimensión política del lenguaje del colibrí

LITERARIAS

Felipe Reyes
Gonzalo Drago: los trazos del alma popular

Sebastián Allende
Óscar Castro, poeta de Rancagua

Jaime Pinos
¿Qué estamos esperando ahora?

CONVERSACIONES

Osvaldo Bayer, historiador trasandino:
«Tenemos que rescatar el espíritu de solidaridad que hubo ante todo»

Rodrigo Quesada, desde Costa Rica:
Anarquismo en Centroamérica y las enseñanzas de Joaquín García Monge

CRÍTICA LIBERTARIA

Club de Lectura Feminista
El androcentrismo de los movimientos revolucionarios
y su materialización en el contexto del movimiento estudiantil en Chile

EROSIÓN Revista de Pensamiento Anarquista

NÚMERO 6 / AÑO IV / PRIMAVERA-VERANO DE 2016

ISSN: 0719-2657 / SANTIAGO DE CHILE

Índice de Contenidos

Editorial

Los caminos para la autogestión del conocimiento 3
— Grupo de Estudios J. D. Gómez Rojas

Dossier: Miradas al pasado ácrata

Posibilidades para una historia anarquista: repensando el canon y escribiendo la historia 7
— Matthew S. Adams

Anarcofeminismo y subjetividad en la Revolución Española 35
— Margareth Rago

No temer la ruina: actualidad de la revolución española como práctica libertaria 49
— Acácio Augusto

Una mirada a las colectividades agrarias en la España Libertaria 59
— Maximiliano Astroza-León

Nota antropológica: Cultura Guaraní

La dimensión política del lenguaje del colibrí 69
— Diego Mellado G.

Literarias: Figuras de la literatura social

Gonzalo Drago: los trazos del alma popular 79
— Felipe Reyes F.

Óscar Castro, poeta de Rancagua 90
— Sebastián Allende

¿Qué estamos esperando ahora? 91
— Jaime Pinos

Conversaciones de anarquismo latinoamericano

Tenemos que rescatar el espíritu de solidaridad que hubo ante todo 95
— Entrevista a Osvaldo Bayer

Sobre el anarquismo en Centroamérica y las enseñanzas de Joaquín García Monge 99
— Conversación con Rodrigo Quesada

Crítica libertaria

El androcentrismo de los movimientos revolucionarios y su materialización en el contexto del movimiento estudiantil en Chile 107
— Francisca Barrientos

Documentos

Ni señor, ni súbdito 117
— Bào Jìngyán

Anárquicas 120
— Helios

Estantería ácrata - Homenaje a Amedeo Bertolo 121

EROSIÓN

Revista de Pensamiento Anarquista

Revista Erosión es un proyecto del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, iniciativa que reúne a individuos de disciplinas diversas enfocados al estudio de las ideas anarquistas.

La publicación, en este sentido, tiene como propósito ser un espacio que incentive el debate y estudio en torno al pensamiento anarquista y sus distintas expresiones y aplicaciones, así como invitar e incitar al trabajo serio tanto en lo investigativo como en lo práctico.

Reconociendo que en el trasfondo del anarquismo teoría y práctica son idénticos, el desarrollo teórico permite plantear problemas y proyectos en el siglo xxi, y, con ello, entregar fundamentos a prácticas actuales y futuras que contengan la comprensión de la anarquía a través de los tiempos y su realización en la época que nos ha tocado vivir.

Administración
Diego Mellado G.

Redacción
Maxi Astroza-León

Colectivo editorial
Rodolfo Alsino, Gabriel Vega, Cayo de la Huerta, Felipe Villegas, Josep Verdura, Ignacio Abarca, Leonardo Faryluk, A drian, Ulises Verbenas.

Edición
Editorial Eleuterio

Proyecto Gráfico
Artes Gráficas Cosmos

Contacto
erosion@grupogomezrojas.org

Sitio Web
www.erosion.grupogomezrojas.org

ISSN (impreso)
0719-2657

Esta obra se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported. Esto significa que los contenidos de esta obra pueden ser reproducidos siempre y cuando se señale la autoría y no sean utilizados con fines comerciales.

Durruti era de una pieza, un bloque marmóreo enorme, apenas pulido por el sufrimiento, por las persecuciones de que fue incesante víctima en los veinte años de su actuación revolucionaria, por el dolor de sus compañeros y amigos. Nunca albergó el menor doblez de carácter o de intenciones. La hipocresía era su antípoda.

Diego Abad de Santillán

A 80 años de su caída un 18 de noviembre, la presente edición de Revista Erosión está dedicada a Buenaventura Durruti (1896-1936), luchador infatigable, rebosante de energía libertaria y responsable del primer asalto bancario en Chile, hazaña conocida como "La operación Apache".

El proyecto gráfico de *Revista Erosión* es fruto de *Artes Gráficas Cosmos*, instancia de imaginación colectiva que, al exterior de todo tipo de fronteras, explora las posibilidades de la imagen, la luz y los cuerpos hasta los límites insospechados de las formas.

Al igual que la Revista Reconstruir *(1959, Bs.As - Montevideo),* Erosión *es una publicación amplia, tanto en sus inquietudes sociales como en el criterio que aplica para la selección de los materiales. Por lo tanto, no comparte necesariamente las opiniones vertidas en ellos.*

EDITORIAL

LOS CAMINOS
PARA LA AUTOGESTIÓN DEL CONOCIMIENTO

En la lúgubre cresta de la noche
clava el gallo su grito de alegría.
Cuando el sol se levanta,
en la cresta de luz del mediodía
hunde el clamor agudo
de su melancolía.
Y las horas acatan el misterio
de su gran rebeldía.

"Rebeldía", de Ángel J. Cappelletti

Gestionar y publicar una revista de pensamiento anarquista, asociada a nuestro grupo de estudios, nos ha impulsado a cuestionar las posibilidades actuales de abrir espacios para el libre conocimiento. La tendencia general indica que la investigación y el estudio se desarrollan exclusivamente bajo el alero de instituciones (estatales, privadas, fundaciones, ONG's), en especial cuando existen razones financieras para su realización. Esto, en otros términos, significa que el hecho mismo de investigar o estudiar debe estar sujeto a un fin o a un resultado claro, preciso y enmarcado dentro de los valores y objetivos de cada institución, las que a su vez se dividen de acuerdo al su nivel de prestigio o reconocimiento.

Sin embargo, más allá de toda institución, podemos afirmar que la actividad misma del estudio y la investigación corresponde a un elemento propiamente humano y, por ende, no le es ajeno a nadie. Por un lado, esto puede guardar relación con nuestra instintiva curiosidad: etimológicamente, *investigar* significa *seguir los vestigios, rastrear las huellas*. La diferencia consistiría en la dirección de los pasos, es decir, si se busca retornar a un origen o

si la intención es avanzar poseído por la nostalgia del futuro. Como sea, en ambos casos aplican los versos de Hölderlin:

Dejadme ir, dejadme, es preciso.
¡Adiós! Una rara fuerza me arrastra,
debo seguir como un niño su dulce huella.

Por otro lado, el estudio es una actividad menos instintiva y más reflexiva. Supone, también, meditación y reposo para la comprensión profunda de un fenómeno, un concepto o una idea. Según Albert Camus, "se necesitan diez años para tener una idea auténticamente propia, una idea de la que puede hablarse". Dado que es un proceso más extenso, la disciplina es un factor fundamental para su desarrollo: no la disciplina militar de escuela, castradora e impuesta, sino la que surge del interior de cada individuo, acomodando en el diario vivir el insaciable instinto curioso que da paso al estudio.

Los términos en los que hablamos son los que hemos aprendido del anarquismo, en tanto los conocimientos e ideas que alberga como ideario carecen de libros oficiales o pensadores expertos, instaurándose más bien como una práctica que implica el trabajo intelectual y, con ello, el ejercicio cerebral. El caso más ejemplar es el interés por la autoformación: en el gran legado de la anarquía circulan miles de experiencias cuyo eje es la enseñanza y la socialización del conocimiento, desde escuelas nocturnas en sindicatos patagónicos hasta infinitos periódicos populares de sociología, ciencia y arte.

Junto a estas experiencias, la autogestión, tanto en su dimensión económica como política, ha sido la base de todo proyecto. Las claves de su práctica son la posibilidad de conservar la autonomía, librarse de los dogmas, enfatizar el diálogo comunitario y dispersar el poder. Se amerita tiempo para esto, como es evidente, así como se necesita de voluntad y entusiasmo por aprender y compartir. En otras palabras, trabajar para que su contexto sea la amistad y la solidaridad, y no la hostilidad y la mezquindad, tan comunes en las academias.

A casi una década de la fundación de nuestro Grupo de Estudios, y recordando las palabras que versamos el día que apareció el primer número de esta revista, comprendemos la noción anarquista que sostiene que pensamiento y acción son lo mismo, que pensar es actuar, que actuar es pensar. Para nosotros, el *acto* de publicar sobre y desde el anarquismo dinamiza el flujo de las ideas en la vida social; en otras palabras, permite el cultivo del pensamiento en campos más amplios, diversificando los frutos del hummus anárquico. Asimismo, la experiencia en sí supone el buen uso de herramientas y la determinación sobre formas de organización horizontal y voluntaria, elementos fundamentales para cualquier proyecto de autogestión del conocimiento, en tanto es lo que posibilitará su permanencia en el tiempo.

***

Este sexto número de Erosión presenta leves metamorfosis en el orden de sus textos, tanto en la disposición de sus cajas como en la propuesta para estructurar los temas que se desarrollan. Esto es a causa del mismo proceso erosivo que sufre la revista. Dada la naturaleza anárquica que subyace a su fondo, este proyecto se desenvuelve según una antigua verdad, expresada por Mijaíl Bakunin en forma de axioma: «La naturaleza es la suma de las transformaciones reales de las cosas que se producen y que se producirán incesantemente en su seno» (*Consideraciones filosóficas*). No estáticos, ni fijos en el mismo lugar, oscilando junto al Planeta y sus sociedades animales, humanas y botánicas. La transformación de Erosión nos permite abordar los aprendizajes desde otras perspectivas, en tanto movernos amplia nuestro espectro y alimenta nuevas ópticas anarquistas.

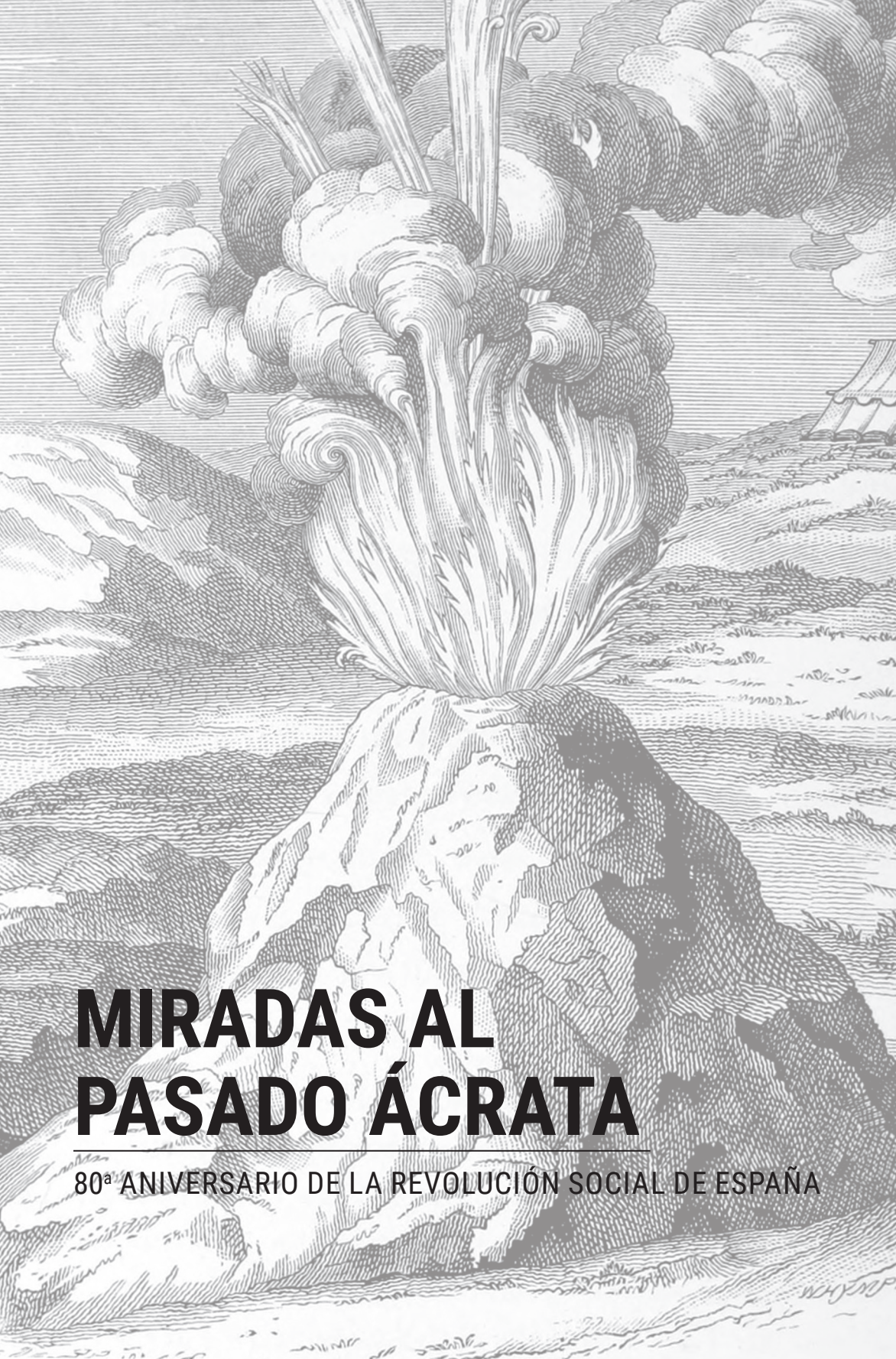
***

Cada número de Revista Erosión se concreta gracias a redes de trabajo mancomunado que se extienden a través del globo. La asociación para la divulgación del conocimiento es vital. La autonomía como base es fundamental. La autogestión como medio, esencial. Esto es una enseñanza que nos legaron los viejos anarquistas, hombres y mujeres que se instruyeron mediante la autoformación, el diálogo y la libre difusión de ideas.

De esta forma, el sexto número de Erosión es fruto de compañeras y compañeros que colaboran y participan a lo largo del mundo: Matthew Adams, desde Reino Unido, traducido por la Red Distrital de Estudiantes de Historia de Bogotá; desde Brasil, Margareth Rago y Acácio Augusto, trasladados a nuestra lengua por nuestro comité editorial; Maximiliano Astroza-León y Diego Mellado, desde nuestro grupo de estudios; los escritores locales Felipe Reyes, Jaime Pinos y Sebastián Allende; los historiadores Osvaldo Bayer, en la Argentina, y Rodrigo Quesada Monge, en Costa Rica; desde el Club de Lectura Feminista, de Santiago de Chile, escribe Francisca Barrientos, y, también desde acá, el proyecto rebeldealegre presenta una visión del anarquismo oriental.

Salud y semillas para el hummus de la anarquía.

Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas
Verano de 2016, hemisferio sur.



MIRADAS AL PASADO ÁCRATA

80ª ANIVERSARIO DE LA REVOLUCIÓN SOCIAL DE ESPAÑA

Posibilidades para una historia anarquista: repensando el canon y escribiendo historia

Matthew S. Adams

Traducido por la Red Distrital
de Estudiantes de Historia*

Si bien el estudio del anarquismo ha experimentado un renacimiento en los últimos años, la investigación histórica ha sido un aspecto relativamente menor en este proceso de renovación. Por medio de la presentación de un examen historiográfico de las principales formas de la escritura en las ideas anarquistas, este artículo sostiene que la predominancia de los enfoques 'canónicos' para el estudio del anarquismo se debe, en parte, a la existencia de un dominio disciplinar de la teoría política en el estudio del anarquismo. A pesar de la compleja historia intelectual del anarquismo, los investigadores de la historia intelectual continúan pasando por alto su rica tradición política. El artículo concluye con una reflexión sobre las posibilidades que ofrece una historia intelectual del anarquismo informado por los desarrollos metodológicos recientes en la historia cultural. Esto no sólo nos permite ver más allá del

* El artículo fue traducido por la Red Distrital de Estudiantes de Historia en Bogotá, Colombia. El profesor Adams y la revista *Anarchist Developments in Cultural Studies* autorizaron la traducción y publicación del documento en castellano. El equipo de traducción fue conformado por Sebastián Vargas (estudiante de doctorado en la Universidad Iberoamericana); César Duque (estudiante de Maestría en la Universidad de los Andes); Daniela Prada (estudiante de pregrado en la Universidad del Rosario); Miguel Ángel Niño (estudiante de pregrado, Universidad Pedagógica Nacional); Daniel Sánchez (estudiante de pregrado, Universidad Pedagógica Nacional); Daniel Felipe Tarazona (estudiante de pregrado, Universidad de los Andes); Nicolás Luna (estudiante de pregrado, Universidad de los Andes). Cualquier comentario, por favor diríjase al correo electrónico: red.distrital.dehistoria@gmail.com

canon, sino que también ofrece nuevas perspectivas sobre los pensadores más influyentes del anarquismo.

Introducción: el anarquismo y la historia de la historia[1]

El mismo año en que Proudhon publicó el libro *Qu'est-ce que la propriété?,* Thomas Carlyle estaba ocupado entregando una serie de conferencias que establecen el camino necesario para el estudio de la historia. Publicadas al año siguiente bajo el nombre *Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History* (1841), el libro expone la posición de Carlyle de que ciertos individuos heroicos eran capaces de reconocer la realidad subyacente de los asuntos humanos y actuar con confianza y audacia –intervenciones que estructuran el proceso histórico.

Carlyle sugirió que "Todas las cosas que vemos en pie, conseguidas en este mundo, son "el resultado material, la realización práctica y la encarnación de los pensamientos de los grandes hombres enviados al mundo".[2] La historia, entendida como la narración de ese proceso, por tanto, debía ocuparse de los pensamientos y acciones de esos individuos dotados.

No hay lugar a dudas de que las limitaciones en la versión de Carlyle para el estudio adecuado de la historia parece insatisfactoria para los lectores de *Anarchist Developments in Cultural Studies*. Dejando a un lado la mirada de género, es probable que haya sido destituida la idea de que la historia se entiende mejor a través de las acciones de los "Bismarck" y los "Bonaparte" para sondear la complejidad del pasado. Sin embargo, las ideas de Carlyle sobre el método ejercieron un papel significativo en el desarrollo temprano de la historia como disciplina y, en cierto modo, su comprensión de la historia, según la cual ella es construida por las "acciones de los grandes hombres", ha perdurado en cierta forma entre los investigadores del anarquismo.[3]

Esta es, al menos, la forma en que se concibe el tema entre los críticos del "anarquismo canonizado", reduciendo el anarquismo a los escritos de un selecto grupo de pensadores que asumen inconscientemente la perspectiva que, según Carlyle, es apropiada para el estudio de la historia. La versión de la historia de los "Grandes Hombres" sería cuestionada con la profesionalización de la historia; no es necesariamente una consecuencia de la familiaridad con el trabajo de Carlyle en sí mismo, sino de desarrollos historiográficos paralelos en Alemania que hicieron eco en muchos de sus supuestos. Leopold Von Ranke fue motivado, como Carlyle, por el deseo de descubrir una mano providencial en el desarrollo de la historia humana y arremetió contra los efectos desestabilizadores de la revolución dual, lo que ayuda a explicar su énfasis en lo heroico. Para Ranke, sin embargo, esto tiene que ver más con los "Grandes Poderes" cuyas acciones le dan forma al tejido histórico.[4]

Visto en términos generales, la distinción significaba poco, aunque sí nos ayuda a ver a Ranke, apropiadamente, en el contexto de la pre-unificación de una Alemania obsesionada por cuestiones de tradición y poder. Aunque la influencia de Ranke fue en gran parte metodológica, su llamado a los historiadores a investigar en el archivo produjo, a su vez, un énfasis en la historia política que se hizo la línea de investigación más importante y fue justamente esta defensa del empirismo, junto con su trabajo en la

historia diplomática, lo que formó parte importante en el desarrollo posterior de la escritura de la historia, especialmente en Gran Bretaña.[5]

La profesionalización de la historia se dio, entonces, de modo paralelo al desarrollo del nacionalismo moderno, pero los lectores menos complacientes podrían objetar que esa narrativa de los grandes poderes personificados poco tiene que ver con el anarquismo, un movimiento político cuya *raison d'être* es una profunda sospecha de tales interpretaciones de la política y la historia. Sin embargo, para Piotr Kropotkin –un autor que tuvo un interés profundo en la historia–, los cambios de tendencia entre los historiadores académicos eran relevantes para sus proyectos políticos más amplios.

Escribiendo en la transición del siglo XIX al siglo XX, cuando la historia diplomática estaba en su apogeo, Kropotkin sugirió polémicamente que el tipo de historia escrito por Ranke estaba cada vez más pasado de moda. Siguiendo su teoría ontológica de que los desarrollos científicos modernos habían servido para descentrar el universo, Kropotkin atrevió a decir que las "ciencias que tratan el hombre" muestran una fragmentación similar:

> De ese modo, vemos que la historia, después de haber sido la historia de los reinos, tiende a convertirse en la historia de las naciones y luego en el estudio de los individuos. El historiador quiere saber cómo los miembros –de los que una nación se compone– vivían en un momento determinado; cuáles eran sus creencias, sus medios de existencia, qué sociedad ideal era visible para ellos y cuáles eran los medios que poseían para marchar hacia esa idea de la sociedad ideal y, por la acción de todas esas fuerzas, descuidadas con anterioridad, él se encarga de interpretar los grandes fenómenos históricos.[6]

Estos *no* son, en esencia, los individuos de las narrativas históricas dispépticas de Carlyle, sino las acciones de quienes en ese momento se hallaban ocultos a la mirada del historiador. Este es un método que más tarde Kropotkin se esforzaría por aplicar en su libro *The Great French Revolution* (1910), un libro que reiteró su opinión respecto a que el "corazón latente" de la Revolución estaba tendido en las calles de París, no en la Asamblea Nacional.[7] Aunque visiblemente corto en evidencia, el argumento de Kropotkin, acerca del descenso de la epistemología histórica en el rango de órdenes, no era una exageración. Es cierto que "la historia constitucional, diplomática, militar y de la alta política" continuaron dominando el panorama intelectual, pero es posible rastrear la aparición de precursores de las historias con tendencias económicas, sociales y culturales que se elevarían para hacerse prominentes en la mitad del siglo XX y socavar la hegemonía del pensamiento histórico que tomó a las élites políticas como su punto de partida.[8]

La historia cultural "clásica" surgió con Johan Huisinga y Jacob Burkhardt, quienes miraban al canon de la alta cultura, las grandes obras de literatura y la especulación filosófica para descubrir verdades más profundas sobre la Edad Media.[9] De manera reveladora, hubo pasos tentativos en la dirección de la historia del trabajo, sobre todo en las investigaciones de los Webb y los Hammond, un desarrollo que actuó en

concierto con el surgimiento de la clase obrera como un agente político.[10]

La creciente influencia del marxismo concretaría más tarde esta frontera disciplinaria y también influiría en gran medida en la aparición de la historia social a medida que el siglo XX avanzaba, aun cuando esta subdisciplina también tenía raíces alemanas, en el rechazo de Karl Lamprecht a la "ortodoxia Rankeana" y su concentración en los "grandes hombres".[11] La comprensión del pasado a través de las maquinaciones de las élites políticas estaba cayendo en desgracia.

Esta visión general del desarrollo de la historia como disciplina en los siglos XIX y XX es, inevitablemente, somero. En el siglo XX, con la especialización disciplinaria, se ha vuelto menos apropiado hablar de una epistemología histórica dominante, a medida que los historiadores empezaron a dividirse en varias fracciones reclamando desde su posición por la primacía de su propio enfoque en el estudio del pasado. Este proceso inició a finales del siglo XIX e, incluso, las palabras "especialista" y "especialización" datan de las décadas de 1860 y 1870, un hecho que hace parecer anticuada la búsqueda de una filosofía sintética en la propuesta de Kropotkin.[12]

Si bien la práctica histórica se ha diversificado, el estudio de la historia anarquista se ha mantenido prácticamente impermeable a estos cambios disciplinarios. Dado que estos debates territoriales han tomado lugar en un contexto académico abierto, esto no es sorprendente, aunque es curioso que, mientras que el renovado interés por el anarquismo ha tendido a hacer cortes trasversales en las disciplinas –como puede comprobarlo la existencia de la revista *Anarchist Developments in Cultural Studies*– no ha habido desarrollos paralelos en los estudios históricos sobre el anarquismo. David Goodway lamentaba esto en 1989, señalando que:

> La historiografía anarquista es un campo frustrado, debido a que tradicionalmente ha tendido a ser hagiográfica... o realiza la labor de quien tiene un enfoque de anticuario. Cuando se trata de su propio pasado –o, incluso, el pasado en general– , los anarquistas no han sometido su pasado y su historia a un *análisis radical*, ni tampoco actuado como los innovadores que ellos mismos han sido en otras disciplinas.[13]

Sin embargo, hubo motivos para el optimismo y Goodway opinó que la mayor innovación en la "historiografía tout court" fue la creciente autoconfianza intelectual de la historia social, prometiendo una agenda de investigación emocionante en el anarquismo como movimiento popular.

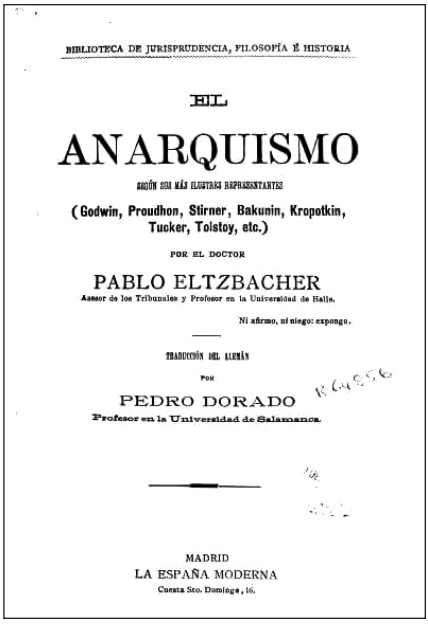
Su himno para la historia social era en sí mismo un producto del tiempo, pero la crítica de Goodway de la falta de atención que se ha puesto sobre la historia del anarquismo es un problema permanente.

En lo que sigue, quiero considerar la relación entre la naturaleza subdesarrollada de la historiografía anarquista, algo que por suerte empieza a cambiar, y la prominencia del canon sobre los comentarios de las ideas anarquistas. La idea del canon anarquista, se sostiene aquí, tiene sus raíces en el dominio disciplinar de la teoría política, en el pasado reciente de los estudios anarquistas.[14] Estos análisis del anarquismo publicados entre principios de 1970 y mediados de 1990, concernían principalmente al

posicionamiento del anarquismo en relación con las ideologías políticas más consolidadas y se esforzaron por descubrir la contribución del anarquismo a las preguntas más grandiosas de la existencia humana. En ese sentido, el efecto ha consistido en perpetuar el enfoque canónico en lugar de apreciar las vicisitudes de su historia.

Una víctima en esto ha sido la historia académica, sensible a la formulación contextual de argumentos anarquistas, un enfoque que se centraría menos en la relación de los anarquistas, con las problemáticas supuestamente atemporales de la filosofía y más en los temas inmediatos e importantes que confrontan los pensadores anarquistas.

Apreciar las complejidades de este contextualismo es descubrir una nueva manera de acercarse el pasado del anarquismo, matizando nuestra comprensión del canon o, si es necesario, rechazándolo por completo. Con este objetivo en mente, este artículo cierra con una breve declaración que evoca el espíritu de Goodway de hace veintitrés años, que ofrece algunas de las posibles vías para la historia anarquista, a la que se añade una reflexión sobre los últimos desarrollos prometedores –especialmente evidentes en el contexto de la historia transnacional.



BIBLIOTECA DE JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA É HISTORIA

EL

ANARQUISMO

SUSIÓN SUS MÁS ILUSTRES REPRESENTANTES

(Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Kropotkin, Tucker, Tolstoy, etc.)

POR EL DOCTOR

PABLO ELTZBACHER

Asesor de los Tribunales y Profesor en la Universidad de Halle.

Ni afirmo, ni niego: expongo.

TRADUCIDO DEL ALEMÁN

POR

PEDRO DORADO

Profesor en la Universidad de Salamanca.

MADRID

LA ESPAÑA MODERNA

Cuesta Sto. Domingo, 16.

Consumiendo ideas anarquistas y forjando el canon: teoría política, historia y antología

Dados los vínculos entre la filosofía alemana y el enfoque al pasado centrado en los "grandes hombres" –el mismo Carlyle estaba fuertemente influenciado por la tradición idealista– resulta coherente que uno de los primeros en concebir la historia anarquista en términos canónicos fuera alemán. Aún más significativo es el hecho de que el libro de Paul Eltzbacher, publicado originalmente en 1900 como *Der Anarchismus* y luego traducido al inglés por el anarquista-individualista norteamericano Steven Byington en 1908 como *Anarchism*, fuere republicado en 2004 con el título catequista de *The Great Anarchists: Ideas and Teachings of Seven Major Thinkers*[15].

El análisis más bien seco de Eltzbacher sobre el anarquismo se centra en lo que desde entonces se ha convertido en una colección familiar de nombres. William Godwin se coloca, al menos en términos cronológicos, en el vértice de la tradición, seguido por Proudhon, Stirner, Bakunin, y Kropotkin. Incluidos al final están Benjamin Tucker –tal vez debido a la disposición de Tucker de publicar el libro en su propia casa editorial– y Leo Tolstoy, una figura que tiene una relación más ambigua con el anarquismo que el resto, con la posible excepción de Stirner. Estos nombres comprenden en gran parte lo que ha llegado a ser visto

como el canon anarquista, aunque ha habido escaramuzas en cuanto a las zonas fronterizas, toda vez que varios historiadores han hecho reclamos particulares con respecto a pensadores individuales o han demandado la inclusión de otros. La encuesta de gran influencia de George Woodcock, *Anarchism: a History of Libertarian Ideas and Movements* (1962), exponente del enfoque canónico, sigue a Eltzbacher en la identificación de Godwin, Stirner, Proudhon, Bakunin, Kropotkin, y Tolstoi como innovadores del anarquismo mientras degrada a Tucker. La popularidad del libro de Woodcock, cuando se yuxtapone al desarrollo de estudios anarquistas de los últimos veinte años, se limita, en cierto sentido, a explicar el predominio de un panteón más bien hermético de pensadores clave.

El modesto resurgimiento del interés por las ideas anarquistas entre los setenta y los principios de los noventa fue principalmente el resultado, por lo menos en los círculos académicos, de la mirada renovada de teóricos políticos. Un resultado de esto es que se texturiza los contornos de la tradición anarquista y se clarifican las fuerzas contextuales que dieron forma a las ideas anarquistas originalmente se volvió menos importante que develar la contribución de los anarquistas al pensamiento político en general. Quizás estimulado por trabajos como *In Defense of Anarchism* (1970) de Robert Paul Wolff, un libro que silencioso en la historia del pensamiento anarquista, surgió de un movimiento tendiente a la delimitación de la tradición con la esperanza de juzgar sus contribuciones generales al pensamiento de la humanidad. El artículo de R.B. Fowler, "The Anarchist Tradition of Political Thought" (1972), que continúa siendo una influencia, pavimentó el camino, abrevando en el canon de Eltzbacher, aunque descartando peculiarmente a Tucker en beneficio de Alexander Herzen[16]. *The Political Theory of Anarchism* de April Carter, publicado al año siguiente del artículo de Fowler, presentó una visión más católica del canon anarquista, aun cuando continuó planteando el análisis dentro del marco de teoría liberal canónica incorporando figuras pasadas por alto como Alexander Berkman, y se mostró más sensible al anarquismo contemporáneo de Alex Comfort y Paul Goodman, entre otros[17].

No obstante, el enfoque común, encapsulado en *Anarchism* (1984) de David Miller y *Classical Anarchism* (1991) de George Crowder, consistía en utilizar un número selecto de teóricos anarquistas para alcanzar una definición adecuada y evaluar críticamente sus perspectivas. Ambos empiezan por plantear la cuestión de la "definición", y cada uno termina con una reflexión sobre el "caso anarquista", que es recibido con escepticismo[18]. Este intento por lograr una delineación abstracta del anarquismo ha probado su influencia tanto en aquellos que siguen tanto a Miller como a Crowder, como en otros que buscan retar sus perspectivas de la teoría anarquista[19]. Al orientarse a sí mismos a partir de esta literatura, incluso para cuestionarla, el efecto ha sido la perpetuación de la manera canónica de ver el anarquismo. También es algo aparente que ambos textos, especialmente *Anarchism*, se soporta fuertemente en la historia canónica de Woodcock, y mientras que el trabajo de Miller tiene capítulos disidentes sobre la Nueva Izquierda, sindicalismo, y anarquismo individualista, el centro continúa

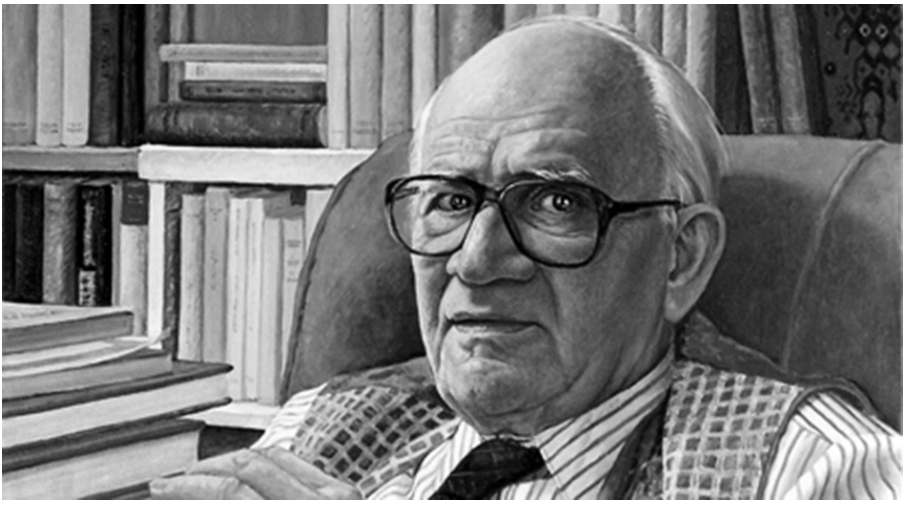
cuadriculadamente fijo en Proudhon, Bakunin y Kropotkin.

Otros trabajos de teoría política tienden a seguir su ejemplo. *Anarchism: a Theoretical Analysis* (1980), de Alan Ritter analiza a Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin para apoyar la suposición de que la "individualidad comunitaria" subyace al corazón del anarquismo[20]. Y más recientemente, *Demanding the Impossible: Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism* (1998), de David Morland, se concentra cuadriculadamente en Proudhon, Bakunin y Kropotkin como ejemplares de la teoría anarquista madura, a la vez que ofrece una prehistoria profunda del anarquismo en los *filósofos* del siglo XVIII. En efecto, y esto es una característica también del trabajo de Crowder, es profundizar en el contexto filosófico del canon, pero dejando sus límites intactos. Aunque esta aparente contextualización histórica diera la impresión de que estos trabajos se alejan de la teoría política *per se*, existen sutiles diferencias entre al enfoque principalmente textual que adoptan y el enfoque contextual del historiador. Aún más obvio, su énfasis en los textos como fuente material autosuficiente presupone cierta ausencia de temporalidad en la filosofía occidental, haciendo la contextualización profunda redundante. El énfasis está en las resonancias entre la filosofía de la Ilustración (un término dudosamente general por sí mismo) y la tradición anarquista, y se sugiere que las "posiciones Rousseaunianas" son "equivalentes a las de Godwin y Proudhon", o que las ideas de Rousseau "forman una plataforma desde la cual los anarquistas desarrollaron su ataque al Estado"[21]. La dificultad de esta aproximación, y el por qué estos trabajos son representativos más de la teoría política que de la historia de las ideas, es que tienden a deshistorizar el anarquismo al abordar su historia como una de las eternas preguntas y respuestas[22]. Se da por supuesto que la teorización de Rousseau de la libertad puede ser mapeada en Kropotkin con una relativa facilidad, implicando que conceptos como "libertad" se vuelven estáticos, algo que hace sentido a través de contextos temporales y espaciales y que puede ser traducido entre culturas sin dificultad[23]. Obviamente, si bien existen importantes conexiones entre Rousseau y la formación de la tradición anarquista, el historiador sin duda será precavido en cuanto a sobre-enfatizar estos puntos de contacto[24]. Toda vez que el compromiso de Kropotkin con Rousseau es de hecho sorprendentemente limitado, el valor de aproximarse a esta relación de una manera crítica parece evidente por sí mismo.

La relación entre la tradición "clásica" y la Ilustración ha informado el más significante desarrollo intelectual de los estudios anarquistas en los últimos años, uno estudiado por la revista *Anarquist Developments in Cultural Studies* en su primer número: la emergencia del post-anarquismo[25]. Desarrollando la idea de que Godwin, Proudhon, Bakunin y Kropotkin fueron hijos desvergonzados de la Ilustración, un número de comentaristas ha visto esta herencia a través de los lentes multifocales de la filosofía postestructuralista. Espiando una conexión problemática entre la tradición clásica y el humanismo ilustrado –vista por Saul Newman en cuatro temas principales: esencialismo, un "universalismo de la moralidad y la razón", fe en las "leyes naturales", una "visión dialéctica de la historia" y un "cierto positivismo" – la

crítica post-anarquista desafía el potencial emancipatorio del anarquismo sobre la base de su adherencia a estas doctrinas racionalistas[26]. El punto central de esta crítica es uno familiar, capturado en el diagnóstico de Crowder del problemático cientificismo de Kropotkin, que supuestamente resultó en una visión hegeliana de la historia que imparte conclusiones contradictorias para la emancipación social[27]. Al aceptar que el anarquismo está "imbuido por un tipo de esencialismo o naturalismo que forma la fundación de su pensamiento", el post-anarquismo tiende, sin embargo, a distanciarse de la explicación de Crowder y Miller, creyendo que algo es salvable de este naufragio[28]. Para Newman, la reflexividad del post-anarquismo muestra que "el anarquismo tiene algo que enseñar por sí mismo"; para otros, el postestructuralismo ofrece la oportunidad de "reformular los reclamos del anarquismo"[29].

A pesar de este impulso iconoclasta, los post-anarquistas no han problematizado el canon anarquista. Los textos post-anarquistas han estado menos preocupados por complejizar la historia de las ideas anarquistas que por extraer el núcleo de la teoría anarquista, un eco de los trabajos de teoría política reseñados más arriba. Para algunos críticos de la posición post-anarquista, esta falta del necesario cuidado al sondear la profundidad y variedad de la historia intelectual anarquista significa que la crítica post-anarquista misma descansa sobre unas bases inestables[30]. Como Jesse Cohn y Shawn Wilburn reclaman, muchos textos post-anarquistas adoptan una interpretación "reduccionista" del anarquismo centrado en un "número limitado de grandes pensadores" y son insensibles a los "márgenes" de la tradición, una laguna dado que muchos de estos anarquistas de "segunda ola" intentaron ellos mismos abordar las debilidades del pasado[31]. Lo que resulta particularmente significativo es que incluso en una de las más importantes innovaciones de la teoría anarquista, aún se conserva un hilo discernible entre las generaciones en su identificación con



El historiador canadiense George Woodcock retratado por Susanna Blunt

un canon de grandes textos. De hecho, en términos de teoría política, entre Eltzbacher y Todd May el canon se ha encogido: Tucker y Tolstoy han sido eludidos, y en el corazón del anarquismo es visto en el trabajo de Proudhon, Bakunin y Kropotkin. E incluso para estos tres pensadores la cobertura varía, mientras que los trabajos primarios de Kropotkin están todos disponibles en inglés, para Proudhon y Bakunin hay una cobertura menor, resultando en la peculiar situación en la cual los comentaristas identifican a Proudhon como uno de los pensadores anarquistas canónicos pero a menudo sólo están familiarizados con su *Qu'est-ce que la propriéte?* y ocasionalmente *Idée* Générale De La *Revolution au XIXe Siecle*[32]. Resulta hipócrita la idea de que el anarquismo es una tradición política mutable, expresada en las líneas "el anarquismo es una serie de diversas filosofías y estrategias políticas", pero la (indagación) se eleva principalmente a un grupo selecto de pensadores[33]. Dicho esto, dado que los post-anarquistas están preocupados principalmente en teorizar un paso más allá de la tradición histórica, la falta de atención a estos matices adicionales no es sorprendente.

Si bien se ha afirmado hasta ahora que la permanencia del canon ha sido principalmente el resultado de la primacía de la teoría política en el campo de los estudios anarquistas, debe notarse que hay importantes excepciones en esta tendencia. Escritores anarquistas como Nicolas Walter, por ejemplo, no han perdido de vista la importancia de reconocer los esfuerzos de aquellos a menudo pasados por alto en la escritura académica sobre el anarquismo, particularmente, aquellos esfuerzos que tendieron a reducir la brecha entre el academicismo y el activismo, encapsulados en sus ensayos ocasionales sobre Joseph Lane y Lilian Wolfe[34]. Mirando más atrás, una rica imaginación histórica es reconocible en otros anarquistas. Kropotkin, por ejemplo, usualmente comenzaba sus libros y artículos localizando el anarquismo en las más amplias corrientes del pensamiento socialista y en *Modern Science and Anarchism* ofrece un panorama detallado de la historia intelectual occidental[35]. En *Anarchism and Anarcho-Syndicalism*, Rudolf Rocker siguió a Kropotkin al rastrear una prehistoria relativamente detallada del anarquismo, produciendo un reporte evolucionista de su desarrollo[36]. La voz histórica más significativa durante este período fue, no obstante, Max Nettlau. A veces descrito como el "Heródoto del anarquismo", Nettlau fue un ávido coleccionista de fuentes fragmentarias del pasado anarquista, y usó estos materiales para producir un rango de historias, biografías y bibliografías, éstas últimas consideradas por Kropotkin como su "más importante" y "razonado" trabajo[37]. La obra mayor de Nettlau, a una historia monumental del anarquismo en siete volúmenes, refleja su minuciosidad y sitúa a los mayores teóricos anarquistas en un contexto histórico obsesivamente detallado. Que el nombre de Nettlau continúe siendo relativamente poco familiar, sin embargo, tristemente denota el impacto de su trabajo. Como anotó Heiner Becker en la introducción de la edición de la Historia de Nettlau publicada por *Freedom Press*, una de sus pocas piezas traducidas al inglés, "él es virtualmente desconocido", a pesar de ser "el pionero en el campo de la historiografía del anarquismo"[38].

Por otra parte, emergiendo al mismo tiempo que las atenciones de la teoría

política, también hubo un modesto renacimiento en la historia anarquista –un renacimiento que (imprimió) una vaga huella en el floreciente interés en la historia social elogiada por Goodway. Tratando con el movimiento británico, *The slow burning fuse* (1978) de John Quail e *Internatonial Anarchist Movement in Late Voctorian London* (1983) de Hermia Oliver fueron ambos moldeados por la *raison d'être* de la historia social, la "premisa […] de que la gente ordinario no sólo tiene una historia, sino que contribuye a darle forma a la historia"[39]. Quail plantea este punto desde el principio, señalando que su libro no tiene que ver con "los letrados", sino que más bien:

> Es como un movimiento en relación con el flujo y reflujo de la revuelta popular que este libro se ocupa de los anarquistas británicos. Sólo en relación con esto considera la filosofía anarquista y sus filósofos.[40]

El libro de Oliver, aunque algo desdeñoso del trabajo "enérgico" de Quail, en general sigue su ejemplo de buscar y desenterrar "nueva materia", en vez de insistir en las figuras prominentes, lo que explica, señala el autor, "por qué se dice menos sobre Kropotkin en este libro"[41]. Diecinueve años antes, James Joll había ofrecido una detallada, si no es que despreocupada historia, *The Anarchists* (1964), que buscaba mezclar una evaluación de figuras canónicas del anarquismo (Godwin, Proudhon, Bakunin, Kropotkin) con una apreciación de temas más amplios de la historia anarquista –propaganda por el hecho, las complejidades del sindicalismo, y la Revolución Española–[42]. En cierto sentido, esta breve ráfaga de actividad historiográfica fue una respuesta al acercamiento canónico de la teoría política. Esto es particularmente cierto para los libros de Quail y Oliver con la previa advertencia de que "en años recientes se han visto […] diversos intentos de abordar las ideas anarquistas, de una calidad desigual"[43]. Mientras que Joll pretende salvar la brecha al ofrecer una interpretación históricamente fundada de las ideas anarquistas, los textos de Quail y Oliver fueron más radicales al abogar por un enfoque en las actividades cotidianas de las actividades anarquistas. La influencia de la historia social puede verse en el énfasis puesto en lo efímero del movimiento –los papeles, panfletos prohibidos y humeantes reuniones– que le dio al anarquismo su ímpetu práctico, con relativamente poco interés mostrado en el contenido de esas ideas en sí mismas. A pesar de esta breve ráfaga de actividad histórica, la oscuridad comparativa de estos textos es un testamento de la continuada primacía de la teoría política en los estudios anarquistas. Mientras que el libro de Quail continúa ejerciendo cierta influencia, tanto el de Oliver como el de Joll han sido arrojados a la penumbra, a pesar del rol de éste último como un prominente y popular historiador del socialismo.

La escritura histórica sobre el anarquismo no desapareció por completo, y entre los mismos anarquistas, la historia de su movimiento siguió siendo de interés, pero en el contexto del renacimiento del interés por el anarquismo en la segunda mitad del siglo XX, permaneció como un interés menor. La serie de biografías de figuras anarquistas[44] y predominantemente de exégesis biográficas de ideas anarquistas[45] en estos años deben ser mencionadas, aunque invariablemente éstas apuntalan la canonización delineada por la

teoría política. Adicionalmente, algunos de estos trabajos son de una calidad debatible, especialmente la erupción de "psicohistorias" prominente en los académicos que estudian a Bakunin[46]. Aún más significativa, como lo apunta Woodcock en la edición revisada de su clásica historia del anarquismo –revisada, debe decirse, para alcanzar una evaluación más optimista del futuro del anarquismo– fue la emergencia de la antología anarquista. Intentando reflejar la "fluidez sorprendentemente protéica" que Woodcok identifica como la fuente de fortaleza anarquista, *The Anarchist Reader* (1977), su propia contribución al género, partió de una base inclusiva, dando espacio a pensadores marginados en la historia como Alexander Berkman y se mostró sensible frente a desarrollos contemporáneos al incluir a Herbert Read, Alex Comfort y Murray Bookchin[47]. La grave laguna aquí, como puede verse, es la ausencia de las mujeres[48]. Si bien Woodcock incluye una selección de Emma Goldman, dado el desafío a las inequidades de género en la historia del anarquismo y el rol influyente de las mujeres en el movimiento, este es un peculiar punto ciego. Uno agravado por el hecho de que el texto de Goldman incluido, a pesar de sus abundantes escritos sobre políticas sexuales, es una excoriación de los "Bolcheviques", y en la medida en que su libro fue publicado a finales de los setenta, Woodcok pareció impermeable al contexto del feminismo radical que era para entonces una característica predominante del terreno político[49].

La antología de textos anarquistas ha de algún modo desestabilizado el canon, pero como en la selección de Woodcok, estos libros tienen sus propios problemas. Daniel Guérin, quien posteriormente publicó su propio Reader, expresó su escepticismo con respecto al valor de estos esfuerzos:

> Es dudable que este esfuerzo literario sea… muy eficaz. Es difícil trazar los contornos del anarquismo. Sus pensadores clave raramente condensan sus ideas en trabajos sistemáticos. Si, en alguna ocasión, tratan de hacer eso, es sólo en delgados panfletos diseñados para la propaganda y la popularización en los que sólo fragmentos de sus ideas pueden ser observados. Además, existen muchos tipos de anarquismo y muchas variaciones dentro del pensamiento de cada uno de los grandes libertarios[50].

A pesar de sus dudas, su selección en dos volúmenes *No Gods No Masters* (1998)[51] intentó innovadoramente historizar la tradición anarquista a la vez que destacaba el significado de los textos fragmentarios para apreciar la diversidad de la historia anarquista. Como la cita anterior sugiere, Guérin pisaba suelo familiar al presentar a Stirner, Proudhon, Bakunin y Kropotkin como los "pensadores maestros" de la tradición, pero incluyó textos menos conocidos que sus respectivas *oeuvres*; por ejemplo, el discurso de Kropotkin a la corte de Lyon antes de su encarcelamiento en 1883 y las cartas de Bakunin sobre sus *contretemps* con Marx. El valor histórico de la colección de Guérin es particularmente evidente en el segundo volumen, que incorpora correspondencia de la base naval Kronstadt y de la Revolución Española, junto con el trabajo del sindicalista Fernand Pelloutier y del sintetizador Volyne. De nuevo, sin embargo, el ensordecedor silencio en el texto son las mujeres, con Goldman como única voz femenina, pero reducida a la presentación de reflexiones sobre

Kropotkin y Kronstadt[52]. Tres antologías norteamericanas perpetúan a la vez que abordan estas falencias. *Patterns of Anarchy* (1966), de Leonard Krimerman y Lewis Perry, adopta una refrescante nueva interpretación del anarquismo, presentando a pensadores individualistas como Stephen Pearl Andrews, libertarios religiosos como Dorothy Day y una sección de críticas de la teoría anarquista[53]. Las ediciones de Marshall Shatz y de Irving Horowitz son similarmente variadas, y aunque continúan con la ponderación de los "maestros" de Guérin, incluyen notablemente el trabajo de Goldman sobre políticas sexuales como su propia contribución[54]. Las inadecuaciones del formato de antología han sido recientemente abordadas por la obra monumental de dos volúmenes de Robert Graham, una historia de las ideas anarquistas que no sólo pone un énfasis considerable en el legado anarquista de abordar las inequidades de género, sino que también se esfuerza por hacer estallar el canon retando su eurocentrismo, al incluir secciones sobre el anarquismo en China y América Latina[55].

Dar cuenta de todos los trabajos escritos sobre el anarquismo en los últimos cincuenta años resulta imposible, pero desde lo presentado más arriba emergen algunos temas. De nuevo, vale la pena reiterar que lo que históricamente ha sido una debilidad en la escritura del anarquismo está cambiando. En cierto sentido, la propia capacidad de reflexionar sobre el canon como una característica potencialmente problemática de nuestra percepción del anarquismo presupone un desencantamiento que ya se encuentra presente en una serie de trabajos. Ciertamente, desde el breve florecimiento de historias anarquistas informadas por los ímpetus de democratización de la historia social de finales de los setenta y comienzos de los ochenta, la clara resistencia de reducir el anarquismo a un grupo selecto de pensadores es una tendencia establecida. Las discusiones sobre el canon, por lo tanto, no deben ser razón de pesimismo, sino que por el contrario ofrecen oportunidades para reflexionar sobre cómo encaramos la tradición histórica del anarquismo y buscamos nuevos caminos para comprender su proteico conjunto de ideas. Más recientemente, el surgimiento de las historias transnacionales del anarquismo, que aprecian los medios políglotas en los cuales el anarquismo se encuentra frecuentemente, así como las fecundas redes internacionales que fueron la chispa de innovación de las ideas anarquistas, es un símbolo de la resistencia a los enfoques reduccionistas en la materia[56]. De manera similar, es posible señalar los influyentes trabajos sobre anarquismo que imaginativamente han combinado perspectivas metodológicas de la teoría política con un agudo sentido histórico, de lo cual *Rebel Alliances* de Benjamin Frank es un buen ejemplo[57]. Y, mientras que he regresado a la supremacía de la teoría política como una de las razones de la canonización de los "anarquistas clásicos", vale la pena señalar que estos trabajos han realizado un trabajo impresionante al mantener vivo el anarquismo en la imaginación académica y al plantear muchas preguntas pertinentes sobre cómo entendemos esta tradición. También debe notarse que no ha sido solamente la preservación de los historiadores la que ha rescatado a los anarquistas olvidados de la oscuridad y que importantes intentos se han hecho por aquellos que trabajan ampliamente en el campo de la teoría política al

resaltar la utilidad de reflexionar sobre los actores olvidados del anarquismo[58]. Sin embargo, creo que es justificado decir que el campo historiográfico ha sido un aspecto menor en el interés renovado en el anarquismo y que existe una conexión más fuerte entre éste y la solidez del canon. En 1971, Nicolas Walter reflexionaba sobre el potencial desarrollo de los estudios anarquistas y encontraba motivos para el optimismo:

> En general, parece como si durante los 1970s esperáramos una descripción histórica y biográfica del anarquismo como un fantasma del pasado; deberíamos también esperar más importantes (y más difíciles) análisis sociales y políticos del anarquismo como un espectro que asecha el presente; podremos entonces mirar hacia delante con una expresión fresca del anarquismo como visión de futuro[59].

Su anticipación del giro en el análisis político de las ideas anarquistas se confirmó, pero su apreciación desdeñosa de los estudios históricos anarquistas

Nicolas Walter

no. Aparte de un efímero florecimiento del trabajo informado por la historia social y la actual y emocionante emergencia de las historias trasnacionales del anarquismo, el campo de la historia anarquista ha sido relativamente estéril. Esto es bastante evidente en el contexto de las ideas anarquistas en donde, como es de esperarse, los teóricos políticos han derramado la mayor cantidad de tinta, y los historiadores han estado largo tiempo ausentes. Dada la rica complejidad de la historia intelectual del anarquismo, algo que está implícito o explícito en todos los trabajos reseñados aquí, es sorprendente que no haya habido un movimiento más pronunciado en esta dirección.

Historia intelectual e historia cultural: nuevas historias de las ideas anarquistas

Para Goodway en 1989, la creciente familiaridad con los métodos de la historia social ofrecia la posibilidad de nuevas aproximaciones al pasado del anarquismo. En realidad, este pronunciamiento fue bastante después del evento. Algunos pasos hacia la historia social del anarquismo ya habían sido dados, y para ese momento había un nuevo *enfant terrible* en la escena que estaba desplazando a la historia social como la subdisciplina de moda: la historia cultural. Mientras esta tendencia, desde entonces, se ha enmarcado en la historiografía tradicional, en el contexto de la historia anarquista, los nuevos horizontes que esta ha abierto, no han sido reconocidos.[60] Y, con nuestro actual interés en la perduración del canon, la aproximación general de la historia cultural ofrece una forma de reconceptualizar cómo escribimos sobre los 'maestros' de la teoría anarquista. Con esto en mente,

quiero brevemente defender una mezcla de la historia intelectual y cultural en lo que sigue, tomando las ideas anarquistas como objetos dignos de estudio histórico, pero sensibles a las nociones sobre la cultura política.[61] La ventaja de esto es, inevitablemente, un énfasis en el contexto en el cual crecen las ideas. Esto es una búsqueda digna y es un objetivo que las historias intelectuales del anarquismo usualmente afirman, negando la validez de considerar 'las obras simplemente como textos autocontenidos' y haciendo hincapié en la importancia de situar a 'los pensadores y sus obras en su contexto histórico y personal específico así como en sus más abarcadoras tradiciones.'[62]

Aunque, a menudo, estos contextos son vistos como si fueran de sentido común o autoevidentes, lo que significa que los reclamos sobre la importancia de los factores contextuales, al apreciar la historia intelectual anarquista, son más bien débilmente fundamentados. Lo que la historia cultural ofrece –como, ciertamente, lo hizo la historia social antes– es una manera refrescante de pensar acerca de los contextos que informan sobre el surgimiento de las ideas políticas, y, como resultado, sugiere un camino para las nuevas historias del anarquismo.

Antes de esto, sin embargo, vale la pena señalar la ironía: mientras quienes escriben sobre el anarquismo retuercen sus manos sobre la exclusividad de su canon, una discusión paralela frecuentemente toma lugar entre los principales historiadores intelectuales en relación con el 'canon de trabajos a los que les dedicamos una atención especial.' La dinámica de esta discusión es muy similar, hay una ansiedad sobre estrechez indebida y temores que refieren a la potencial 'exclusión de textos de otras culturas,' pero, sin variar, el historiador es llevado a confesar que 'más a menudo estoy de acuerdo con las autoridades tradicionales en identificar las obras para ser incluidas en cualquier… lista de textos especialmente significantes.'[63] Mientras los anarquistas se debaten sobre si se presta una cantidad indebida de atención a Kropotkin, dentro de los (francamente bien elitistas) confines de la historia intelectual que él apenas registra, tampoco lo hace el anarquismo, incluso en los intentos más radicales para repensar el abarcador asunto de la canonización.[64]

Mientras los estantes de librerías universitarias se tuercen por el peso de libros de Thomas Hobbes y John Locke, la literatura sobre, incluso, los más destacados del canon anarquista palidece en la insignificancia.[65]

Contra este panorama, se podría preguntar si la tendencia hacia la canonización en los estudios anarquistas es realmente un asunto como tal, especialmente si el tratamiento de los 'maestros' de Guérin es reflexivo, consciente de la debilidad de concentrarse en los individuos, y cae en cuenta de que una doctrina política amorfa tal como el anarquismo no puede ser reducida a los plumazos de una sola figura. De manera similar, si también se reconoce que cualquier canon de obras, definido por Dominick LaCapra como aquellos textos 'a los cuales les damos atención especial' en vez de obras con un valor profético, debe ser construido correspondientemente en arenas movedizas, escribir sobre el canon anarquista puede aún ser un esfuerzo legítimo. Aquellos que escriben sobre la historia anarquista están en deuda con pensar sobre los límites de este canon y deben ser conscientes del etnocentrismo y del patriarcado que predominaba

cuando se forjó su composición, pero, si esto se reconoce, queda mucho por decir sobre pensadores vistos como canónicos que son de otra forma ignorados por la corriente principal.

Dicho esto, repensar la aproximación para escribir la historia de las ideas anarquistas puede ayudar a ver más allá de los confines del canon, y los recursos para esta revaluación pueden ser encontrados dentro de la historia intelectual misma. Con frecuencia, las apreciaciones históricas de las ideas anarquistas se dirigen hacia el método de la 'unidad-idea' famoso por el trabajo clásico de Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (1936). Para Lovejoy, tomando prestada una metáfora de la 'química analítica,' la labor del historiador intelectual es rastrear las ideas individuales que comprenden sistemas filosóficos, a menudo descubriendo el truismo de que 'los sistemas filosóficos son originales o distintivos más en sus patrones que en sus componentes.'[66]

Cambiando de ciencias, Lovejoy propuso entonces que el rol de un historiador era principalmente linneano:

> Un estudio de las palabras y las frases sagradas de un periodo o… movimiento, con miras a aclarar sus ambigüedades, una lista de sus tantos espectros de significado y una examinación de la forma en la cual asociaciones confusas de las ideas que surgen de esas ambigüedades han influenciado el desarrollo de doctrinas.[67]

Este enfoque taxonómico es una característica familiar de la escritura sobre el anarquismo, pero la búsqueda de la unidad-idea puede carecer de agudeza histórica. Las ideas pueden ser 'hipostasiadas como una entidad', y las doctrinas presentadas como si fueran 'inmanentes a la historia', lo que conduce a una tendencia a comentarios no históricos sobre 'anticipaciones' tempranas o ideas tardías.[68] El hábito de rastrear una 'tendencia 'anarquista' hasta Lao Tzu en el mundo antiguo', el cual tiene un impresionante linaje en los estudios anarquistas dado por la fe de Kropotkin en él, arriesga a tal ahistoricismo.[69] En cambio, la escritura fundamentada históricamente sobre el anarquismo debería ser más sensible a los contextos sociales, culturales e intelectuales en los cuales estas ideas crecieron, pensando más ampliamente sobre los problemas particulares a los cuales los escritores anarquistas estaban respondiendo. Irónicamente, dado el firme compromiso de la historia intelectual hacia su propio canon, esta aproximación tiene el potencial de superar la estrecha concentración en un grupo selecto de pensadores:

> Es difícil ver cómo podemos esperar llegar al…entendimiento histórico si continuamos…centrando nuestra atención principal en quienes discutieron los problemas de la vida política a un nivel de abstracción e inteligencia no igualado por…sus contemporáneos. Si, por otro lado, intentamos rodear estas obras clásicas con su propio contexto ideológico, podríamos construir una imagen más realista de cómo el pensamiento político en todas sus formas fue, de hecho, llevado a cabo en periodos anteriores.[70]

Para la corriente principal de la historia intelectual, tal aproximación contextualista requiere que el historiador piense más ampliamente sobre los discursos prevalecientes y relevantes para un pensador político dado y que mire hacia textos marginados e ignorados para proveer un contexto intelectual más

profundo.[71] Para entender el impulso de los clásicos políticos, dice el argumento, es necesario descubrir los asuntos históricamente definidos que motivaron a un autor, los cuales usualmente no son las meditaciones eternas sobre la condición humana que enfatiza la filosofía política, sino preocupaciones que son más parroquiales. Lo que esto también provee es un puente entre la teoría y la práctica, una causa perenne de preocupación por los escritores anarquistas, pues el énfasis está en el esfuerzo por comprender las cuestiones que definen la vida política en primer lugar y por tanto garantizan la intervención escrita.[72]

Un efecto práctico del método contextualista es una gran sensibilidad hacia las motivaciones para el compromiso político, manifestado en una conciencia más desarrollada sobre la literatura efímera que comprende el universo intelectual del pensador, textos a los cuales se responden implícita o explícitamente. Esto tiene el potencial de matizar nuestras percepciones del canon en el anarquismo, en lugar de rechazarlo, planteando preguntas frescas e iluminadoras concernientes a la relación del pensador con su ambiente inmediato. Tradicionalmente, esto ha sido un punto débil en los estudios sobre el anarquismo, y la tendencia del teórico político de ver el anarquismo en términos de su relación con los asuntos contemporáneos muchas veces abstrae a los pensadores de los conflictos que en realidad estaban enfrentando. Un par de ejemplos del trabajo de Kropotkin ayudan a iluminar este punto. Mientras Hobbes, T.H. Huxley y Rousseau son frecuentemente referenciados en relación con la *chef-d'oeuvre* de Kropotkin, *Mutual Aid,* probablemente el nombre de Henry Maine es menos familiar. Sin embargo, *Mutual Aid* se basa en la prodigiosa erudición de Maine sobre la historia legal, que era a su vez una cuerpo de trabajo frecuentemente citado en el mundo intelectual victoriano.[73]

Así no más, esto plantea preguntas tentadoras acerca del uso de fuentes por parte de Kropotkin en la construcción de *Mutual Aid*, considerando su profunda antipatía a las convenciones legales y la creencia de Maine en estas como un punto de referencia de la civilización, algo acentuado por la alabanza sin titubeos de Kropotkin hacia el profesor de Oxford. Contemplar los supuestos compartidos entre estos pensadores arroja luces sobre la filosofía de Kropotkin, como también lo hace meditar sobre las divergencias. Más aún, dado que Maine es a veces arrastrado al canon de los 'anarcocapitalistas,' ¿arroja esto luces sobre la controvertida relación entre esta forma de pensamiento y la corriente principal del movimiento anarquista?[74]

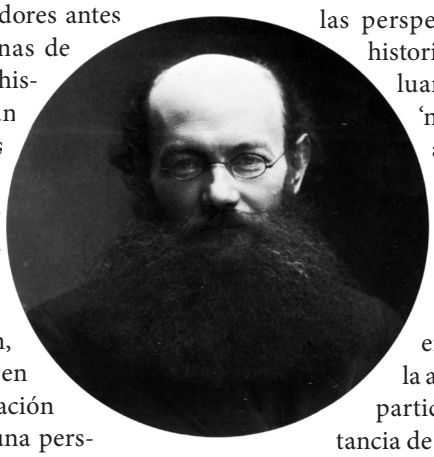
O, considerando a Toulmin Smith, otra figura que Kropotkin prodigó con sus elogios en *Mutual Aid*, y que ha adquirido una reputación política igualmente ambigua, representado diversamente como un libertario 'thatcherista' prematuro, un Tory tradicional y un comprometido mutualista.[75]

En efecto, con su rica referenciación, *Mutual Aid* ofrece una oportunidad única en la obra de Kropotkin para recrear el marco intelectual de este texto, para explorar las fuentes en las que descansaba su sociología política y para entender la relación de Kropotkin con la más amplia cultura intelectual en la que vivía. Incluso en las mejores historias del anarquismo, esto ha tendido a ser pasado por alto dado el deseo de los historiadores de trazar las vicisitudes de la teoría anarquista y rescatar esta doctrina

política de la distorsión y la oscuridad. Para obtener una visión más clara de su trabajo, sin embargo, es vital desarrollar un contexto más duradero:

> No podemos obtener una comprensión adecuada de Arnold o Mill o Spencer sin una apreciación de los supuestos que compartían con sus contemporáneos, y de las formas en las que diferían de ellos –cómo, por ejemplo, ellos usaban vocabularios políticos familiares para nuevos e inesperados propósitos.[76]

Sustitúyase a Kropotkin, Bakunin o Tucker por los pensadores antes mencionados y algunas de las deficiencias de la historia anarquista serán evidentes. Aunque las historias del anarquismo han contribuido significativamente a desenterrar las complejidades y ambigüedades de esta tradición, han sido más débiles en relacionar una apreciación del anarquismo con una perspectiva más amplia de los contextos intelectuales y culturales que le dieron a sus teóricos su *élan* en primer lugar.



Una crítica legítima de esta aproximación a la historia intelectual es que, a pesar de que puede dar luz sobre los fundamentos filosóficos del anarquismo, tiende a fetichizar la teoría. Podría añadir textura al canon, pero pasa por alto el hecho de que no todos los que se identifican como anarquistas pausaban a rayar panfletos con una pluma. Heiner Becker y Nicolas Walter señalaron este punto en su breve artículo sobre la historia del *Freedom Press*, notando que 'los historiadores… tienden a concentrarse en las cosas fáciles: los grandes nombres y los grandes eventos, las organizaciones y las publicaciones periódicas que duran mucho tiempo, los panfletos y los libros que pueden encontrarse en las bibliotecas.'[77]

Al privilegiar el uso de la literatura menor para construir un marco contextual más comprehensivo, la historia intelectual contextualista sí ofrece una ruta directa fuera de esta búsqueda de respuestas 'fáciles'.[78]

Quizás una manera aún más útil de aproximarse a este problema contextual es, no obstante, virar hacia las perspectivas que ofrece la historia cultural para revaluar estos contextos. La 'nueva historia cultural', así llamada para distinguirse de su predecesora buckhardtiana y su parcialidad hacia la alta cultura, fue conformada por un encuentro pasajero con la antropología y enfatiza particularmente la importancia de la práctica simbólica, la representación y, en algún sentido, el *Verstehen* weberiano.[79]

En contraste con la relativa austeridad de la historia intelectual, la historia cultural ha sido acusada caprichosamente, al hacer énfasis en la naturaleza subjetiva de la experiencia y al preocuparse por la creación de significado cultural por individuos y grupos. Las historias de modales de mesa, de colección y de vestimenta son unos de los ejemplos más peculiares de estas nuevas historias, pero la historia cultural también ha actualizado el acertijo contextual de la historia intelectual.[80] La 'cultura política' ha emergido como un concepto prominente

en el estudio de las ideas políticas, un término característicamente amplio que busca comprender el elemento subjetivo de la identificación política. La cultura política se refiere entonces a 'la identidad y los bordes de la comunidad', y el sitio donde varios de estos discursos se 'sobreponen'. En vez de tomarlo como autoevidente, el 'significado' está atado a este complejo de valores:

> [La cultura política] constituye los significados de los términos… en los cuales los reclamos son enmarcados, la naturaleza de los contextos a los que pertenecen, y la autoridad de los principios según los cuales son avanzados, y bajo los cuales son formulados, y las contestaciones a las cuales les dan pie.[81]

Mientras en el siglo XIX la historia cultural concebía la cultura como un cuerpo de conocimiento y 'arte elevado', esta perspectiva sobre la cultura enfatiza la centralidad de los significados compartidos y los intentos de los actores para definir sus propias comunidades de significación. En términos polémicos, la ventaja de esto es una resistencia al fundamento marxiano de la historia social, la cual tendía a ver los valores como un 'aflujo' de las condiciones materiales. En contraste, los historiadores culturales muchas veces enfatizan la naturaleza autónoma de los valores y apuntan al poder de estos a lo hora de motivar la acción en la esfera social, lejos de los factores materiales. La validez de esta crítica es un punto discutible y no será explorada aquí, pero el enfoque renovado en la idea de auto-definición e identificación personal ofrece una manera intrigante de aproximarse al estudio de las ideas políticas que subrayan las fluidas y a veces sobrepuestas fuentes de identidad política. Para aquellos que piensan sobre la historia anarquista, esto pone a prueba la aproximación hermética al estudio del anarquismo al darle peso a las interacciones con los representantes de otras tradiciones políticas, también enfatiza el proceso a través del cual los anarquistas crearon su propia cultura política a partir de un popurrí de ideas prevalecientes y valores. Como sugiere el ejemplo de Maine y Kropotkin, estas relaciones ignoradas son un camino potencialmente fructífero para comprender el pasado del anarquismo.

Un desarrollo más de la historia cultural de las ideas es la sensibilidad hacia los contextos no textuales.[82] Reconocer el hecho de que los fragmentos literarios no constituyen el único contexto en el cual situar las ideas, el rol de los más escurridizos 'valores, prejuicios y expectativas' que influencian a los actores sale a la luz. Mientras estas 'convenciones culturales', obviamente, se comprometen textualmente, en la práctica tiende a haber una diferencia entre los tipos de fuentes privilegiados por el historiador contextualista de las ideas políticas y aquellos que interesan al historiador cultural.[83]

Para descubrir los presupuestos que comprenden este marco de valores, es necesario pensar más creativamente acerca del material, y pensar más ampliamente sobre los contextos en los cuales situamos las ideas anarquistas. De manera similar, la historia cultural está usualmente ligada a un creciente interés en la forma más que simplemente en el contenido filosófico de las ideas. El desarrollo paralelo de la 'historia de libro', por ejemplo, ha enfatizado particularmente la interacción con el material impreso: 'el libro no es tanto una categoría como un proceso: los libros ocurren; ellos le ocurren a las personas que los

leen, los reproducen, los diseminan y los componen.'[84]

Desde la perspectiva de la historia anarquista, donde los periódicos tienen una corta vida y los artículos son anónimos, la publicación lleva el producto de la cooperación a múltiples grupos y autores, y esto es claramente una historia más rica que muchas. De nuevo, el trabajo de Kropotkin ofrece un ejemplo iluminador. Dado que la revista de corte liberal *Nineteenth Century* fue el medio para la mayoría de los artículos más importantes de Kropotkin una vez comenzó su estadía en Gran Bretaña, el impacto de esta relación en sus ideas mismas no ha sido escudriñado. ¿De qué manera difieren la forma de sus argumentos, la construcción retórica de su escritura y la pátina de estos artículos, de sus publicaciones tempranas y de aquellas dirigidas principalmente a audiencias anarquistas? Un cambio es que Kropotkin comenzó a tomar de diferentes ejemplos al buscar incrementar su capacidad de convencimiento, un proceso que imita su viaje de este a oeste. El imaginario de *mirs* rusos fue suplantando por el comunalismo del campesinado francés mientras vivía bajo la Tercera República, antes de que Kropotkin tomara los ejemplos más peculiares de clubes de bicicletas y sociedades de amigos en el contexto de Gran Bretaña, en ese entonces el país más urbanizado del mundo.[85]

Así, la forma es algo usualmente pasado por alto en la historia anarquista, y mientras la historia social del anarquismo alabada por Goodway siguió un camino paralelo, la fijación de la historia cultural en la representación y los múltiples contextos que informan el crecimiento y la transmisión de las ideas marcó la despedida del enfoque en 'estructuras o procesos' amado por los historiadores sociales.[86]

Hay, por supuesto, una superposición entre estas aproximaciones metodológicas –sería una distorsión acusar a los historiadores sociales de ser desinteresados en el asunto de los valores– pero los a veces mordaces conflictos entre ellos han abierto caminos útiles para repensar nuestra aproximación a la comprensión de la historia anarquista.

'¡Oh, lector! - ¡Coraje, veo tierra!'[87]

Conclusión

En este artículo, he intentado evitar el tono aguerrido que normalmente acompaña las consideraciones sobre el método. Mi intención no era ofrecer una 'defensa' de la historia o, como es el caso con una reciente colección, un manifiesto sobre cómo debería escribirse.[88]

El artículo, en cambio, es motivado por la creencia de que la historia del anarquismo es rica y variada, y que prestar atención a esto ha sido un aspecto un tanto lento de la reactivación general del interés por el anarquismo.

Esto es particularmente evidente en el contexto de la historia intelectual del anarquismo, el campo en el que se podría esperar la mayoría de la actividad y donde, de hecho, ha habido relativamente poca innovación. Esa historia que escribió Woodcock del anarquismo, con toda su profunda erudición y esa prosa chispeante, sigue siendo insuperable y eso es sintomático de esa falta de atención histórica. Esa falta de estudios históricos es la que, como he argüido, ayuda a explicar el predominio del canon en los estudios anarquistas.

La ascendencia disciplinaria de la teoría política acentuó la concentración en una banda selecta de pensadores como representantes de la tradición, la principal preocupación fue una

definición conclusiva y el estatus del anarquismo como ideología política. El post-anarquismo, uno de los desarrollos más significativos en la historia intelectual reciente del anarquismo, ha hecho poco para desplazar esta tendencia, a pesar de criticar la comprensión convencional del anarquismo.

De nuevo, no obstante, es importante notar que esto está empezando a cambiar. La sensibilidad histórica es ahora, primariamente, un atributo de aquellos que no escriben explícitamente desde una perspectiva histórica, y el intento de matizar las comprensiones del anarquismo apelando a sus actores más marginales está influenciado por un rechazo al pensamiento canónico. De manera similar, el emocionante crecimiento de las historias transnacionales del anarquismo demuestra que lo que alguna vez fue una debilidad está cambiando. El miedo en ese entonces de que el anarquismo se estaba suscribiendo a una historia carlyleana del 'gran hombre' al canonizar un selecto grupo de pensadores exagera el asunto; y, como testifica esta edición especial, la resistencia a este proceso es un tema bien fundado y productivo.

Otros intentos de ir más allá del pensamiento canónico en el estudio del anarquismo, y, en efecto, intentos de ofrecer revelaciones frescas sobre aquellos miembros predominantes de esta elite percibida, deberían ser bienvenidos. La investigación histórica ofrece tentadoras oportunidades en esta dirección.

Mientras quienes escriben sobre asuntos anarquistas se han estado enfocando en los grandes impactos epistemológicos de la filosofía post-estructuralista, los más modestos desarrollos en la escritura tradicional de la historia han pasado en gran parte desapercibidos. Ser consciente de estas revelaciones no garantiza una escritura que valga la pena, tampoco es necesario estar atento frente a estos debates disciplinarios para ofrecer nuevas perspectivas sobre ideas anarquistas, pero los intentos recientes de pensar nuevamente sobre la naturaleza del contexto histórico y su relación con las ideas políticas han avivado el estudio de eventos y movimientos principales.

Tal como el elogio de la historia social de Goodway al final de la década de 1980, mi declaración sobre los beneficios de la historia cultural de las ideas sin duda llega tarde; para cuando Goodway escribía, la historia social ya había sido en gran parte desplazada por la historia cultural. No obstante, una mayor sensibilidad al profundizar en el contexto textual de las ideas anarquistas, apreciar las asunciones culturales que sustentan los argumentos políticos, ser más conscientes de las formas de intervención retórica y de los intentos conscientes de anarquistas para fabricar una cultura política distintiva, todo esto ofrece nuevas maneras de aproximarse a la historia del anarquismo.

Tal 'descripción densa', tomando prestada una frase de una antropología bien querida por los historiadores culturales, también presenta la oportunidad de repensar el canon como una abreviatura de la filosofía anarquista al rescatar influencias ignoradas de la anonimia y recuperar los debates que le dieron al anarquismo su fuerza teorética en un comienzo.[89]

Entonces, en vez de seguir la sugerencia de lord Acton a su colega historiador Mandell Creighton –'Consejo a personas a punto de escribir Historia: no lo hagan'– la escritura histórica sobre el anarquismo podría experimentar la suerte de renacimiento en curso en las ciencias sociales.[90]

NOTAS

1. Agradezco a Ruth Kinna, Katherine Fely y Martin Addams por sus valiosos comentarios a los primeros borradores de este artículo.

2. Thomas Carlyle, On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History: InOne Volume (London: Chapman & Hall, 1898), 1. For a useful discussionof Carlyle's understanding of history, consider John Morrow, ThomasCarlyle (London: Continuum, 2006), 161–191.

3. La expresión "en cierta forma entre los investigadores del anarquismo" ha sido traducida del original: "in certain forms of anarchist scholarship".

4. John Burrow, *A history of histories* (New York: Alfred Knopf, 2008), 431.

5. El empirismo de Ranke está capturado en su excesivamente citado -y malentendido- dictum de que "la historia debe mostrar las cosas tal y como sucedieron". Citado en John Warren 'The Rankean Tradition in British historiography, 1850 to1950', en Stefan Berger et al. (eds.) *Writing History: Theory and Practice* (London: Bloomsbury Academic, 2010), 25 [22–39]. Esta oración también ha sido traducido como "su objetivo era simplemente para mostrar cómo eran realmente las cosas". Ver: John Tosh, *The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History* (London: Longman, 1989), 11.

6. Piotr Kropotkin, 'Anarchism: Its Philosophy and Ideal,' in GeorgeWoodcock (ed.), Fugitive Writings (Montréal: Black Rose Books, 1993),99–121.

7. Piotr Kropotkin, *La conquista del Pan.* Buenos Aires: Libros de Anarres. 2005. P. 35-36

8. John Burrow. *A History of Histories*, 438.

9. Peter Burke, *What is Cultural History?* (Cambridge: Polity, 2004), 7.

10. Sidney Webb (1859-1947) y Beatrice Webb (1858-1943) fueron una pareja de esposos que ayudaron a fundar la Sociedad Fabiana y desempeñaron un rol importante en la fundación de la *London School of Economics and Political Science* –en adelante LSE– en 1895. Ambos publicaron escritos en los que trabajan ampliamente sobre cuestiones económicas y sociales, en los que el estudio histórico ocupa lugares destacados, con la historia económica que se ofrece desde el inicio en la LSE. Su libro conjunto *The History of Trade Unionism* (1894) es un trabajo influyente y frecuentemente reimpreso. John Lawrence Hammond (1872-1949) y Barbara Hammond (1873-1961) fueron otra pareja de esposos que escribieron trabajos históricos pioneros, especialmente en el área de la historia social y la historia del trabajo. Su libro más significativo fue la trilogía *The Village Labour: 1760-1832: A Study in the Government of England before the Reform Bill* (1911), *The TownLabourer: 1760-1832: the New Civilization* (1917) y *The Skilled Labourer,1760-1832* (1919).

11. Peter Burke. *History & Social Theory*. (New York: Cornell UniversityPress, 1992), 14. Para ver a profundidad este tema se podría revisar el documento: "La versión psicogenética de la Historia cultural. A propósito de los cien años del Instituto de Historia Cultural y Universal en Leipzig".

12. Stefan Collini. *Absent Minds: Intellectuals in Britain* (Oxford: OxfordUniversity Press, 2006), 454.

13. David Goodway, 'Introduction', in David Goodway (ed.), *ForAnarchism: History, Theory, and Practice* (London: Routledge, 1989), 7 [1-22].

14. Nicolás Walter ofreció un útil balance bibliográfico para escribir sobre el anarquismo en 1971, aunque ya es anticuado para nuestro momento. El ensayo lamentaba la escasez de escritos históricos sobre el anarquismo, pero confiaba en que esto cambiaría de forma inminente. Ver: Nicolas Walter, 'Anarchism in Print: Yesterday and Today,' en David E. Apter y James Joll (eds.), *AnarchismToday* (London: Macmillan, 1971), 127-144.

15. Paul Eltzbacher, *Der Anarchismus* (Berlin: Topos Verlag, 1900); Paul Eltzbacher, *Anarchism* (London: A.C. Fifield, 1909); Paul Eltzbacher, *The Great Anarchists: Ideas and Teachings of Seven Major Thinkers* (New York: Dover, 2004) (Hay traducción al castellano: *La doctrina anarquista a través del pensamiento de Godwin, Proudhon, Stirner, Bakunin, Tolstoy y Kropotkin*, Santiago: Editorial Claridad, 1921). Estoy en deuda con dos trabajos por su discusión sobre las aproximaciones a la historia anarquista: ver Ruth Kinna, *Anarchism: A Beginner's Guide* (Oxford, 2005), 3–43 (especialmente 10–15), y Lucien van der Walt y Michael Schmidt, *Black Flame: The Revolutionary Class Politics of Anarchism and Syndicalism* (Edinburgh: AK Press, 2009), 34-40.

16. R.B. Fowler, 'The Anarchist Tradition of Political Thought,' The Western Political Quarterly 25.4 (Dec. 1972): 738 [738–752]. Sobre el uso actual del trabajo de Fowler, considerar Kinna, Anarchism, 11, y Schmidt and van der Walt, Black Flame, 81 n228. El artículo de D. Novak sobre anarquismo es un precursor, que aunque sigue el canon de Eltzbacher, extiende su mirada más atrás, hasta los tempranos movimientos religiosos como posibles "predecesores intelectuales". Este artículo, no obstante, ha permanecido largamento olvidado: ver D. Novak, 'The Place of Anarchism in the History of Political Thought,' The Review of Politics 20.3 (July 1958): 319 [307–329].

17. April Carter, The Political Theory of Anarchism (London: Harper Torchbooks, 1971) (Hay traducción al castellano: *Teoría política del anarquismo*, Caracas: Monte Ávila, 1975). La bibliografía es indicativa (ver 113–116), así como también la sección de "lecturas sugeridas", que continúa remitiendo a los clásicos: Proudhon, Kropotkin, Bakunin, and Tolstoy: 111.

18. David Miller, Anarchism (London: J.M. Dent, 1984), 2; George Crowder, Classical Anarchism: The Political Thought of Godwin, Proudhon, Bakunin, and Kropotkin (Oxford: Clarendon, 1991), 170.

19. Esta influencia puede verse en la referencia positiva de Michal Freeden a ambos textos en su importante estudio de las ideologías políticas. Ver Michael Freeden, Ideologies and Political Theory A Conceptual Approach (Oxford: Oxford University Press, 2008), 311, 312.

20. Alan Ritter, Anarchism: A Theoretical Analysis (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 3.

21. Crowder, Classical Anarchism, 29. Vale la pena señalar, sin embargo, que Crowder es generalmente escéptico de la influencia de Rousseau sobre el anarquismo.

22. Para una discusión clásica sobre esta aproximación, ver Quentin Skinner 'Meaning and Understanding in the History of Ideas,' *History and Theory* 8.1 (1969): 3–53. (Hay traducción al castellano: *Significado y comprensión en la historia de las ideas*, *Prismas Revista de Historia Intelectual* 4, 2000: 149-191).

23. Crowder, Classical Anarchism, 7–16. Los anarquistas son también frecuentemente culpables de este ahistoricismo y con frecuencia tienden a amplificarlo, partiendo de la reflexión de Kropotkin de que la "filosofía anarquista" fue anticipada por Zeno y puede también verse en los Husitas y Anabaptistas. Ver: P.A.K. "Anarchism" en *The Encyclopaedia Britannica: Eleventh Edition: Volume 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1910), 915 [914–919]. (Hay traducción al castellano: *Anarquismo*, disponible en: http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/anarquismo/anarquismo.html, consultado el 24 de junio de 2015).

24. Para una discusión útil al respecto, ver: C. Alexander McKinley, *Illegitimate Children of the Enlightenment: Anarchists and the French Revolution*, 1880-1914 (Oxford: Peter Lang, 2008).

25. Para una invaluable introducción, ver Süreyyya Evren, "Introduction: How New Anarchism Changed the World (of Opposition) after Seattle and Gave Birth to Post-Anarchism," en Duane Rousselle and Süreyyya Evren (eds.), *Post-Anarchism: A Reader* (London: Pluto Press, 2011), 1–19.

26. Saul Newman, *The Politics of Postanarchism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 6. (Hay traducción al castellano: *La política del postanarquismo*, disponible en: http://www.barriodelcarmen.net/nube/pensamiento/26-pensamiento/postanarquismo.html, consultado el 24 de junio de 2015.

27. Crowder, *Classical Anarchism*, 156–169. Similar assessments appear in: Miller, Anarchism, 75, and Richard Sonn, Anarchism (New York: Twayne, 1992), 37. Para una postura alternativa, considerar Matthew S. Adams, 'Kropotkin: Evolution, Revolutionaryhange and the End of History,' *Anarchist Studies* 19.1 (2011): 56–81.

28. Todd May, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994), 63.

29. Newman, *Politics of Postanarchism*, 182; Andrew M. Koch, 'Post-Structuralism and the Epistemological Basis of Anarchism,' en Rousselle and Evren, *Post-Anarchism*, 39 [23–40].

30. Considerar Allan Antliff, 'Anarchy, Power and Post-Structralism,' en Rousselle and Evren, *Post-Anarchism*, 160–167, y Benjamin Franks, 'Post-Anarchism: A Partial Account,' en Rousselle and Evren, *Post- Anarchism*, 168–180

31. Jesse Cohn and Shawn Wilbur, 'What's Wrong with Postanarchism?', The Anarchist Library: http://theanarchistlibrary.org/library/jesse-cohnand-shawn-wilbur-whats-wrong-with-postanarchism

32. Un útil y breve visión histórica que comenta las fuentes francesas e inglesas es Alex Prichard, 'The Ethical Foundations of Proudhon's Anarchism,' en Benjamin Franks and Matthew Wilson (eds.), *Anarchism and Moral Philosophy* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 86–112.

33. Saul Newman, 'Anarchism and the Politics of Ressentiment,' en John Moore (ed.), *I am Not a Man, I am Dynamite: Friedrich Nietzsche and the Anarchist Tradition* (Autonomedia: Brooklyn, 2004), 109 [107–126]. (Hay traducción al castellano: *El anarquismo y la política del resentimiento*, disponible en: http://laletraindomita.blogspot.mx/2012/10/el-anarquismo-y-la-politica-del.html, consultado el 24 de junio de 2015.

34. Ver Nicolas Walter, 'Joseph Lane' and 'Lillian Wolfe,' en David Goodway (ed.), *The Anarchist Past and Other Essays* (Nottingham: Five Leaves, 2007), 209–219 and 231–237. Los intereses históricos de Walter también aparecen en otras colecciones de David Goodway de sus escritos: ver Nicolas Walter, *Damned Fools in Utopia and Other Writings on Anarchism and War Resistance* (Oakland: PM Press, 2011).

35. Ver Peter Kropotkin, 'Modern Science and Anarchism,' en George Woodcock (ed.), *Evolution and Environment* (Montréal: Black Rose Books, 1995), 15–107. (Hay traducción al castellano: *La ciencia moderna y la anarquía*. Madrid, Santiago de Chile: LaMalatesta, Editorial Eleuterio. 2016).

36. Rudolf Rocker, *Anarchism and Anarcho-Syndicalism* (London: Freedom Press, 1973).

37. Nicolas Walter, 'A flawless reminder of life left of left,' *Times Higher Education Supplement*, October 10, 1997: 27; Kropotkin, '*Anarchism*,' 919.

38. Heiner M. Becker, 'Introduction,' en Max Nettlau, *A Short History of Anarchism* (London: Freedom Press, 1996), ix [ix–xxiii].

39. Peter N. Stearns, 'Social History Present and Future,' *Journal of Social History* 37.1 (Autumn, 2003): 9 [9–19]; John Quail, The Slow Burning Fuse (London: Paladin, 1978); Hermia Oliver, International Anarchist Movement in Late Victorian London (Beckenham: Croom Helm, 1983).

40. Quail, *Slow Burning Fuse*, xiv, xiii.

41. Oliver, *International Anarchist Movement*, n.p.

42. James Joll, *The Anarchists* (London: Methuen, 1964). (Hay traducción al castellano: *Los anarquistas*, Barcelona: Grijalbo, 1968).

43. Quail, *Slow Burning Fuse*, xiii.

44. Considerar E.H. Carr, *Michael Bakunin* (London: MacMillan, 1937)—este texto

fue reimpreso en 1975 (Hay traducción al castellano: *Bakunin*, Barcelona: Grijalbo, 1970); Edward Hyams, *Pierre-Joseph Proudhon: His Revolutionary life, Mind and Works* (London: J. Murray, 1979); Anthony Masters, *Bakunin: The Father of Anarchism* (London: Sidgwick & Jackson, 1974); Martin A. Miller, *Kropotkin* (Chicago: Chicago University Press, 1976); George Woodcock e Ivan Akakumović, *The Anarchist Prince: A Biographical Study of Peter Kropotkin* (London: T.V. Boardman, 1950) (Hay traducción al castellano: *El príncipe anarquista: estudio biográfico de Piotr Kropotkin*, Madrid: Júcar, 1971; George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon: A Biography* (London: Routledge & Kegan Paul, 1956).

45. En esta categoría sitúo estudios como el excelente estudio de K. Steven Vincent sobre Proudhon, que se concentra más en el desarrollo intelectual de Proudhon que en proveer a una biografía comprehensiva. Ver Steven Vincent, Pi*erre-Joseph Proudhon and the Rise of French Republican Socialism* (Oxford: Oxford University Press, 1985). En una línea similar, aunque con menos éxito, considerar Richard B. Saltman, *The Social and Political Thought of Michael Bakunin* (Westport: Greenwood, 1983);

Stephen Osofsky, *Peter Kropotkin* (Boston: Twyne Publishers, 1979)

46. Una excepción es la recuperación del anarquismo de Gustav Landauer. Aún a pesar del exceso de trabajos biográficos sobre él durante esos años, raramente se encontró dentro del canon dominante, y es sólo recientemente que se le ha prestado mayor atención. Las principales biografías datan de los setenta: ver Ruth Link-Salinger Hyman, G*ustav Landauer: Philosopher of Utopia* (Indianapolis: Hackett, 1977); Eugene Lunn, *Prophet of Community: the Romantic Socialism of Gustav Landauer* (London: University of California Press, 1973); Charles B. Maurer, *Call to Revolution: the Mystical Anarchism of Gustav Landauer* (Detroit: Wayne State University Press, 1971). El propio trabajo de Landauer sólo está disponible en Gustav Landauer, *For Socialism*, trans. David J. Parent (St. Louis: Telos Press, 1978). Esta laguna fue recientemente llenada en forma parcial por la excelente colección de Gabriel Kuhn: *Gustav Landauer, Revolution and Other Writings: A Political Reader*, trans. Gabriel Kuhn (Oakland: AK Press 2010). Considero la influencia de Landauer en el contexto británico en: Matthew S. Adams, 'Art, Education, and Revolution: Herbert Read and the Reorientation of British Anarchism,' *History of European Ideas* 39 (2013): 709-728.

47. George Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (London: Penguin, 1986), 414; George Woodcock (ed.), *The Anarchist Reader* (Hassocks: Harvester Press, 1977). (Hay traducción al castellano: *El anarquismo: historia de las ideas y movimientos libertarios*, Barcelona: Ariel, 1979).

48. Kinna, *Anarchism*, 13.

49. Emma Goldman, 'The Failure of the Russian Revolution,' en *The Anarchist Reader*, 157 [153–162].

50. Daniel Guérin, *Anarchism: From Theory to Practice* (New York: Monthly Review Press, 1970), 3 [Hay traducción al castellano: *Anarquismo: de la teoría a la práctica*, disponible en: http://es.theanarchistlibrary.org/library/daniel-guerin-anarquismo.pdf (consultado el 24 de junio de 2015)].

51. El texto original se titulaba *Ni Dieu ni maitre: anthologie de l'anarchisme* y estaba publicado en cuatro volúmnes.

52. Daniel Guérin (ed.), *No Gods No Masters: An Anthology of Anarchism: Book Two* (Edinburgh: AK Press, 1998), 163–208, 49–51, 104–119, 165–180. El texto de Goldman sobre Kropotkin puede encontrarse en Guérin, *No Gods No Masters: Volume One*, 287–294.

53. Leonard I. Krimerman y Lewis Perry (eds.), *Patterns of Anarchy: A Collection of Writings on the Anarchist Tradition* (New York: Anchor), 207–222, 372–378, 491–553.

54. Marshall S. Shatz (ed.), *The Essential Works of Anarchism* (New York: Bantam, 1971), 312–355; Irving Louis Horowitz (ed.), *The Anarchists* (1964; London: Aldine

Transaction, 2004), 266–283. (Hay traducción al castellano: *Los anarquistas*, Madrid: Alianza, 1977).

55. Robert Graham (ed.), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas, Volume One: From Anarchy to Anarchism (300CE to 1939)* (London: Black Rose Books, 2005), 236–252, 336–366, 319–335. See also Robert Graham (ed.), *Anarchism: A Documentary History of Libertarian Ideas: Volume Two: The Emergence of The New Anarchism (1939-1977)* (London: Black Rose Books, 2008).

56. Pienso en Benedict Anderson, *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination* (London: Verso, 2005) (Hay traducción al castellano: *Bajo tres banderas: anarquismo e imaginación anticolonial*, Madrid: Akal, 2008); David Berry y Constance Bantman (eds.), *New Perspectives on Anarchism, Labour and Syndicalism: The Individual, the National and the Transnational* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010); Steven Hirsch y Lucien van der Walt (eds.), *Anarchism and Syndicalism in the Colonial and Postcolonial World, 1870-1940: The Praxis of National Liberation, Internationalism, and Social Revolution* (Leiden: Brill, 2010); Schmidt y van der Walt, *Black Flame*.

57. Benjamin Franks, *Rebel Alliances: The Means and Ends of Contemporary British Anarchisms* (Edinburgh: AK Press, 2006).

58. Un buen ejemplo de esto es Ruth Kinna, 'Guy Aldred: Bridging the Gap between Marxism and Anarchism,' *Journal of Political Ideologies* 16.1 (2011): 96–114. Una intención similar puede ser vista en varios de los artículos de la siguiente colección editada: Laurence Davis y Ruth Kinna (eds.), *Anarchism and Utopianism* (Manchester: Manchester University Press, 2009).

59. Walter, 'Anarchism in Print,' 139.

60. Sobre la creciente popularidad de la historia cultural, ver Peter Burke, 'Strengths and Weaknesses of Cultural History' *Cultural History,* 1.1 (2012): 1-13.

61. Generalmente, los términos 'historia intelectual' e 'historia de las ideas' son utilizados indistintamente, el primero se utiliza con mayor frecuencia en la actualidad. Aquí, utilizo ambos términos para referirme a la misma sub-disciplina histórica.

62. Peter Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (London: Fontana, 1993), xiii.

63. Dominick LaCapra, 'Rethinking Intellectual History and Reading Texts,' en Dominick LaCapra y Steven L. Kaplan (eds.) *Modern European Intellectual History: Reappraisals & New Perspectives* (London: Cornell University Press, 1982), 51 (47-85)

64. Revisar Siep Stuurman. 'The Canon of the History of Political Thought: Its Ciritique and a Proposed Alternative,' *History and Theory* 39.2 (May 2000):147-166. Una excepción importante es el impresionante trabajo de J.W. Burrow *The Crisis of Reason,* el cual se enfoca fuertemente sobre Bakunin. Sin embargo, este análisis tiende a fijarse en sus himnos para la violencia como un síntoma de un culto amplio de irracionalidad a finales del siglo, en lugar de un análisis de sus ideas políticas. Kropotkin, como lo concede en el prefacio, no es incluido en su estudio, y esto es interesante porque refleja el hecho de que las proclividades científicas de Kropotkin y su último movimiento por distanciarse de la retórica agresiva podría complejizar la imagen presente del anarquismo. Ver: J.W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914* (London: Yale University Press, 2000), xiv.

65. Una indicación, más bien, poco científica de esto se puede ver utilizando el catálogo de la universidad biblioteca COPAC. http://www.copac.ac.uk Digitando el término de búsqueda 'Kropotkin' arroja 202 resultados y 'Bakunin' 349, en comparación con 1090 de 'Thomas Hobbes' y 2696 para 'John Locke'.

66. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (Cambridge:Harvard University Press, 1961), 3.

67. Lovejoy, *Great Chain on Being*, 14. Estoy en deuda con la discussion de Abigail William sobre la obra de Lovejoy ver: Abigail

Williams, 'Literary and Intellectual History,' in Richard Whatmore and Brian Young (eds.), *Palgrave Advances in Intellectual History* (Basingstoke: Palgrave, 2006), 49–65.

68. Skinner,'Meaning and Understanding,' 10, 11.

69. Marshall, *Demanding the Impossible*, xiv. La contraposición de este punto se encuentra bien elaborada en Schmidt y van der Walt, *Black Flame*, 33 *passim*.

70. Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, *Volume 1: The Renaissance* (Cambridge: Cambridge University Press), xi.

71. Vale la pena señalar que este enfoque difiere ligeramente de la historia intelectual llevada a cabo por historiadores prominentes como Peter Gay y H. Stuart Hughes. Mientras que ambos están interesados en el contexto en el que las ideas crecen, su enfoque en el zeitgeist difiere de la especificidad de la historia intelectual contextualista. Como Gay escribió en la introducción de La Ilustración, 'La Ilustración estrecha de los filósofos se ha incrustado en un ambiente más amplio, la atmósfera del siglo XVIII, que se puede llamar, sin distorsión, la Era de la Ilustración. Fue a partir de esta edad que los filósofos elaboraron ideas y se apoyaron, esta era la que en parte lideraron, en parte personificaron, y en parte rechazaron': Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation: The Science of Freedom* (1969; London: W.W. Norton, 1997), x. En una vena similar, considerar H. Stuart Hughes, *Consciousness & Society: The Reorientation of European Social Thought: 1890-1930* (1958; Brighton: Harvester Press, 1979). Para este punto en general, estoy en deuda con Robert Darnton, 'Intellectual and Cultural History,' en Michael Kammen (ed.), *The Past Before Us: Contemporary Historical Writing in the United States* (Ithaca: Cornell University Press, 1980), 340 [327–353].

72. Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, xi.

73. Peter Kropotkin, *Mutual Aid* (1904; London: Penguin, 1939), 76, 107, 107n, 113n, 114, 117, 118, 131n, 190.

74. Brian Doherty, *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement* (New York: PublicAffairs, 2007), 7, 25.

75. Kropotkin, *Mutual Aid,* 142n, 144n, 161n, 163n, 209; Ben Weinstein, "Local Self-Government Is True Socialism": Joshua Toulmin Smith, the State and Character Formation,' *English Historical Review* CXXIII. 54 (2008): 1195 [1193-1228].

76. H.S. Jones, *Victorian Political Thought* (Basingstoke: Macmillan, 2000), xi.

77. Heiner Becker y Nicolas Walter, 'Freedom: People and Places,' en *Freedom: A Hundred Years* (London: Freedom Press, 1986), 4 [4-7].

78. Un útil desafio para la comprensión de Skinner sobre el contextualismo, considerar Mark Bevir, 'The Role of

Contexts in Understanding and Explanation,' *Human Studies* 23.4 (Oct. 2000): 395-411.

79. Para una vista general sobre la historia de la historia cultural ver Burke, What is Cultural History?

80. Burke, What is Cultural History?, 58, 59, 68.

81. Keith Michael Baker, 'Introduction,' en Keith Michael Baker (ed.), T*he French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, Volume 1: The Political Culture of the Old Regime* (Oxford: Pergamon Press, (1987), xii [xi–xxiv].

82. Brian Cowan, 'Intellectual, Social and Cultural History: Ideas in Context,' in *Palgrave Advances in Intellectual History*, 171–188 (esp. 180– 183). Estoy al tanto sobre el pronunciamiento DerridianoI que *'Il n'ya a pas de hors-texte,'* el cual necesariamente no debería ser tomado 'literalmente'. En el presente artículo, sin embargo, la distinción entre textual y no-textual se refiere simplemente a la atención partícular de los historiadores en la literatura política y a la aproximación más variada de los historiadores culturales hacia las fuentes. Tomo el comentario sobre el literalismo Derrideano de Alex Callinicos, *Theories and Narratives*.

83. Cowan, 'Intellectual, Social, and Cultural History,' 183.

84. Leslie Howsam, *Old Books & New Histories: An Orientation to Studies in Book and Print Culture* (London: University of Toronto Press, 2006), 5. Estoy en deuda con Catherine Feely por su consejo sobre la historia del libro.

85. Esto es brevemente explorado en Matthew S. Adams, 'Rejecting the American Model: Peter Kropotkin's Radical Communalism,' *History of Political Thought* 36.3 (Autumn 2013).

86. Peter Mandler, 'The Problem with Cultural History' in *Cultural and Social History*, Vol.1, No.1 (2004), 94-117.

87. Thomas Carlyle, *The French Revolution: A History, Volume III (*1837;London: Chapman and Hall, 1898), 288.

88. Richard J. Evans, *In Defence of History* (London: Granta, 2001); Keith Jenkins, Sue Morgan, and Alun Munslow (eds.), *Manifestos for History* (London: Routledge, 2007).

89. Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books,1973), 3–10.

90. John Emerich Edward Dalberg, Lord Acton, *Acton-Creighton Correspondence* (1887) 'Letter II', The Online Library of Liberty : http://oll.libertyfund.org/title/2254/212810.

LA IDEA ANARQUISTA: SU PASADO, SU PORVENIR

(Fragmento)

Max Nettlau

La tradición es una fuente muy precaria y la historia oficial lo es aún más; una y otra han sido influenciadas en el más alto grado por los amos del día, las autoridades políticas y espirituales, el Estado y la Iglesia. ¿En qué grado inmenso, por ejemplo, no han suprimido o desnaturalizado la historia, la vida social, las lenguas, etc., de todo el gran número de los otros pueblos de su tiempo a quienes se llamó «bárbaros», las fuentes griegas, latinas y orientales, casi las únicas de que dispone la historia? Estamos seguros que en el mismo grado, o más aún, se ha borrado siempre la memoria de los espíritus y actores libertarios, de los rebeldes más sinceros, o bien nos queda aún la tarea de desprenderlos de los disfraces de que la ignorancia o la mala voluntad los rebozó. La literatura socialista de la antigüedad, las utopías de los Phaleas de Hipodamos y de otros, se han perdido igualmente: apenas se conservaron la República de Platón y las ironías antisocialistas de Aristófanes. Se encuentran ideas anarquistas en el filósofo Zenón. Debió haber libertarios en todas las revueltas de esclavos, entre los primeros cristianos, y más aún entre los herejes múltiples que se disgustaron pronto del cristianismo oficial, y probablemente también entre los últimos paganos, que vieron ensombrecer su vida intelectual y artística bajo los golpes del bolchevismo cristiano, de una dictadura anti-intelectual, anti-artística espantosa, a la que debemos en gran parte los siglos negros de la historia de la Edad Media, La transmisión de la ciencia proscrita a través de esas tinieblas, fue un acto antiautoritario por excelencia que ha debido apasionar los espíritus libres.

mujeres
libres

Mujeres Libres: Anarcofeminismo y subjetividad en la Revolución Española

Margareth Rago
Traducido por Leonardo Faryluk

¡Que el pasado se hunda en la nada!
¿Qué nos importa el ayer?
Queremos escribir de nuevo
La palabra ¡MUJER!

Himno de la Mujeres Libres,
de Lucía Sánchez Saornil, 1937.

No es novedad decir que las experiencias femeninas en la Revolución Española, entre 1936 y 1939, fueron oscurecidas por narrativas que no valorizan la dimensión del género. En la tradición histórica que se constituyó en nuestro país, por ejemplo, los estudios sobre ese importante movimiento revolucionario fueron marcados por una mirada que no sólo privilegió la actuación de los hombres, como dio mayor visibilidad a las luchas antifascistas, focalizando, la mayoría de las veces, en grupos comunistas y trotskistas en lucha contra los franquistas, a pesar del reconocimiento de la participación de otros sectores políticos importantes, como los anarquistas. De allí la gran desinformación al respecto de las creaciones revolucionarias, en ese movimiento político y social, como respecto a la actuación de las mujeres. Como observa Shirley Mangini, saliendo de los marcos nacionales:

> De los miles de artículos y libros sobre la Guerra Civil española, pocos contienen información sobre el papel

> de las mujeres en la guerra y en el período siguiente, excepto algunas descripciones o simples referencias en nota al pie. Sin embargo, (…) la oportunidad más revolucionaria para la emergencia de las mujeres en la escena intelectual y política ocurrió en ese momento.[1]

Para muchos y muchas, por lo tanto, la Revolución Española constituyó un marco histórico fundamental, por las profundas rupturas que promovió en el orden social burgués y por las posibilidades de invención de la libertad que reveló al mundo capitalista, especialmente con sus experiencias autogestionarias en las ciudades y los campos. Muchos militantes libertarios, entre mujeres y hombres, aún hoy, se indignan con este olvido, pues compartían el sentimiento de haber participado de una "genuina revolución popular, como difícilmente se repetirá en la Historia", según afirmó uno de ellos, en una entrevista reciente[2]. Al final, los anarquistas habían construido toda una historia de resistencias y luchas, formando generaciones en el mundo del trabajo en sus ateneos, bibliotecas, escuelas modernas, centros culturales y grupos artísticos, contando con una tradición de 70 años cuando surge el Partido Comunista Español. Mauricio Tragtenberg, en sus memorias, observa:

> Para los anarquistas todo se refería a la España de 1936, 1939, todo era ejemplificado con la España. Sólo que había una diferencia. Entre los anarquistas, muchos participaron de la Guerra Civil en España, realmente…[3]

Evoco, aún, la memoria de dos militantes libertarias, profundamente comprometidas con la preservación histórica de esas luchas: la española Federica Montseny y la escritora italiana Luce Fabbri. La primera, protagonista de los eventos revolucionarios de España, fue nombrada ministra de Salud y de Asistencia Social, en el gabinete de Francisco Largo Caballero, en noviembre de 1936; como tal, propuso implementar una amplia reforma en salud, descentralizando la atención médica, reorganizando los hospitales, legalizando el aborto, creando casas para albergar mujeres carenciadas[4]. La segunda, radicada en Uruguay, acompañó entusiastamente cada minuto de la Revolución, movilizando diversos tipos de apoyo y solidaridad en su medio; produjo, además de varios artículos políticos para los diarios libertarios, una antología titulada *19 de Julio,* bajo el pseudónimo Luz D. Alba, en que reúne testimonios y otros documentos de varios combatientes, testimoniando las creaciones colectivas de la Revolución, la colectivización de las fábricas y los campos, la reforma pedagógica, así como las persecuciones y las muertes ocurridas en el proceso político revolucionario[5].

La primera registra el evento en su autobiografía y reivindica su reactualización al presente:

> Las semanas vividas en Madrid en aquel período, aquellos meses de noviembre y diciembre de 1936 permanecen en mi memoria como los más extraordinarios de mi vida. Ver a todo un pueblo espontáneamente movilizado, trabajando febrilmente para organizar su defensa no es un hecho histórico que se vea todos los días.[6]

Del mismo modo, Luce Fabbri se refiere a la Revolución Española como el acontecimiento más significativo de su pasado: "Fueron tres años en que

vivimos más en España que aquí, con el corazón; en realidad, todo lo demás había desaparecido…"[7]

No son solo las historias de expropiaciones de extensas propiedades de tierra y de la autogestión efectivizada por miles de personas en las fábricas y en los campos, las que conocemos mal. Muchas experiencias sociales y culturales, como las promovidas por la Agremiación anarcofeminista "Mujeres Libres", fundada por tres activistas libertarias, también fueron silenciadas por varias décadas y, en verdad, emergieron, en gran parte, por la acción de sus propias antiguas militantes, desde el final del franquismo, en 1975.[8]

En líneas generales, la historia de este grupo anarcofeminista comienza en abril de 1936, en vísperas de la eclosión de la guerra civil, cuando tres combativas anarquistas, la periodista y poetisa Lucía Sánchez Saornil, la abogada Mercedes Comaposada y la médica Amparo Poch y Gascón se unieron para crear el grupo "Mujeres Libres", dedicado a la lucha por la emancipación femenina en el mundo del trabajo.

Lucía Sánchez Saornil, nacida en Madrid, en 1895, trabajó en la Compañía Telefónica de Barcelona y durante una serie de huelgas en las que participa, adhiere a la CNT – Confederación Nacional del Trabajo, de orientación anarquista. A partir de ahí, radicaliza su participación, escribiendo en los periódicos libertarios *Solidaridad Obrera* y *Tierra y Libertad*. A fines de 1935, anuncia su proyecto de creación de un gremio político dedicado a la causa de las mujeres. Mercedes Comaposada, hija de un activo zapatero anarquista, nace en Barcelona, en 1901, y aprende desde temprano a editar películas; más tarde, al participar en la CNT, encuentra al escultor Balthasar Lobo, a quien se une. Como abogada, disgustada con el comportamiento de los trabajadores en un curso que ofrecía en uno de los sindicatos de la CNT, en 1933, encuentra a Lucía, con quien luego pasa a discutir la cuestión femenina en el anarquismo. Amparo Poch y Gascón, nacida en Zaragoza, en 1902, se vuelve médica pediatra y también firma como la *Dra. Salud Alegre*. Así como las otras dos, defiende la libertad sexual, la maternidad consciente y el aborto.

Las tres libertarias ya traían un bagaje político expresivo, tanto como militantes de izquierda, como con ideas feministas, sobre los cuales escribieron en los diarios *Tierra y Libertad* y *Solidaridad Obrera*, o en las revistas *Estudios*, *Generación Consciente* y *Umbral*. Se rebelaban contra las dificultades y contra la opresión sexual

Lucía Sánchez Saornil

enfrentadas por las mujeres pobres, incluso en el medio libertario, más oxigenado, en el que eran solicitadas e incentivadas a participar del espacio público. Desde el último cuarto del siglo XIX, los anarquistas habían conseguido fuerte penetración social, fundando sindicatos, creando ateneos libertarios, promoviendo innumerables actividades culturales por toda España. A pesar de sus críticas contundentes a las instituciones sociales, como la Iglesia y la familia, a pesar de los ataques al casamiento, a las desigualdades sexuales, a la educación coercitiva de los niños, en la práctica, la situación femenina continuaba fuertemente opresiva, y se habían hecho pocas mejoras.

Por lo tanto, cuando el pequeño grupo se constituyó, no tardó en encontrarse con otras compañeras, que también comenzaban a actuar en Barcelona, en la "Agrupación Cultural Femenina", formada por anarquistas como Pilar Grangel, profesora racionalista y militante de la CNT y Aurea Cuadrado. Rápidamente, fueron creados nuevos grupos locales por toda España e innumerables mujeres adhirieron a la organización. Muchas son obreras analfabetas; otras autodidactas, como Lola Iturbe, o formadas en los ateneos libertarios. Españolas, en gran mayoría. La anarquista Etta Federn, a su vez, venía de Alemania y también opta por unirse al grupo.

Cambiar las condiciones de existencia de las mujeres pobres de España, capacitándolas para el trabajo y para la vida pública, retirándolas del confinamiento doméstico y del obscurantismo religioso, proporcionándoles medios prácticos para la participación en la vida social, política y cultural fue una preocupación constante en las propuestas y realizaciones del Grupo. Así, más allá del "Instituto Mujeres Libres" y de las centenas de agrupamientos locales distribuidos por el país, ellas fundan el "Casal de la Dona Traballadora", en Paseo de Gracia, en Barcelona, espacio cultural destinado a los cursos, conferencias y talleres que realizaran para cerca de 600 mujeres. En el barrio de Sans, en dicha ciudad, crearon un "Instituto Nocturno", también llamado "Mujeres Libres". Según un anuncio publicado en el diario CNT, de 1937, sabemos que allí se ofrecían cursos de Aritmética, Gramática, Historia de la Literatura, Geografía, Historia, Contabilidad, Ciencias Naturales, Anatomía, Idiomas, Dibujo, cursos de Agricultura, Puericultura, Enfermería, formación de secretarias, mecanografía, taquigrafía, redacción y cursos de Publicidad. Además, se podía estudiar mecánica en la escuela de transporte, entre otros oficios que no eran tradicionalmente ofrecidos a las mujeres, a pesar de que éstas ya ocupaban un gran espacio en el mercado de trabajo industrial.

Con todo, más que a eso, el cambio que esas militantes veían en cuanto anarcofeministas apuntaba a la creación de nuevos estilos de vida, fundados en una ética capaz de proponer nuevas formas de sociabilidad y de producir subjetividades más libertarias.[9] La cuestión de la producción de subjetividades se trató enfáticamente, sobre todo en ese contexto revolucionario, en el que las/los anarquistas lucharan no solo por destruir el poder político concentrado en el Estado y fortalecido por la ayuda material de otros países, si no también que invirtieron fuertemente en transformar radicalmente la vida económica, las relaciones sociales jerárquicas y desiguales y garantizar las manifestaciones culturales populares.

Lucía Sánchez y Emma Goldman

De hecho, la población movilizada, al lado de los libertarios, transformó la lucha antifascista en una revolución social, como observan varios historiadores[10] – y olvidan otros – tratando de crear organismos económicos autogestionarios y de incentivar formas solidarias de sociabilidad por todas partes.

Tratándose la experiencia del "Grupo Mujeres Libres", las cuestiones sociales se aliaron a las luchas por la liberación femenina y, en este sentido, ellas buscaron promover nuevos modos de constitución de sí mismas, capaces de subvertir los códigos burgueses de definición de las mujeres como esposas, madres, exclusivas de la casa, o como su opuesto. Pero no de una manera negativa, más bien, como formas de reacción al poder, ya que esas luchadoras implementaron muchas iniciativas pioneras, como la creación de cursos de capacitación para operarias, en los cuales deseaban "despertar la consciencia femenina para los ideales libertarios", como afirmaban; cursos de alfabetización y de profesiones, buscando crear nuevas formas de inserción social para las mujeres pobres; centros de asistencia médica y de educación sexual; guarderías; *l*iberatorios de la prostitución, o sea, casas destinadas a quienes deseasen salir de la prostitución y también "para que las prostitutas pudiesen tener tratamiento médico y orientación para mejorar sus vidas", como afirmaba Pura Perez[11], además de espacios, como los de la revista que lleva el nombre del Grupo, en el que pudieran reflejar sobre sí mismas y crear toda una cultura feminista entre las militantes y simpatizantes del anarquismo.

La revista, de la cual existen apenas 13 números, era escrita, hecha y subvencionada sólo por mujeres, pues "sabemos por experiencia que los hombres, por mucha buena voluntad que tengan, difícilmente atinan al tono necesario"[12]. Abordaba temas variados relativos al universo femenino, como la maternidad consciente, prostitución, puericultura e infancia, moda, gimnasia, y discutía la constitución de una nueva moral sexual. Revelando una preocupación estética, más allá de la ética, la revista divulgaba las realizaciones del grupo, propagaba las ideas libertarias, llamaba a las trabajadoras a la reflexión y la militancia anarcofeminista.

Vale notar que las posibilidades creadas de otras formas de producción de subjetividades no se efectivizaron en un marco individualista, como se podría suponer, y aquí recurro a las conceptualizaciones de Foucault, pues buscaban una intensificación de las relaciones consigo mismas, pero no en el sentido corriente de una valorización de la vida privada en detrimento de la esfera pública, ni tampoco de un acentuación del valor del individuo sobrepuesto en relación al grupo.[13] Lejos de estimular el

apego a la esfera privada como refugio en relación al mundo competitivo de los negocios y la política, como defendía la ideología de la domesticidad contra la cual, además, ellas luchan, esa "cultura del sí" del anarcofeminismo, si así la podemos llamar, pasaba por el establecimiento de nuevas relaciones consigo, pero también con el otro, relaciones solidarias, de amistad, de compañerismo político, antijerárquicas, en un medio bastante sufrido como el trabajador.

Campesinas ilustradas
en revista Mujeres Libres

Buscaba, por lo tanto, fortalecer las redes de la militancia política tanto entre ellas mismas, como con los compañeros relacionados a otras entidades, sobre todo en ese momento de intensa movilización revolucionaria en que un nuevo mundo parecía totalmente posible.

Esa cuestión no pasó desapercibida para algunas historiadoras, como la norteamericana Temma Kaplan, quien registra la preocupación de esas activistas libertarias con las dimensiones psicosociales, en general ignoradas por los hombres. Evidenciadas en inversiones para "enseñar a las mujeres a actuar políticamente, a asumir posiciones de liderazgo y a desenvolver nuevas imágenes de sí como pueblo potencialmente autónomo (…).[14] Según ella, esos temas escapaban a los militantes del sexo masculino, que, como otros revolucionarios, creían firmemente que el éxito de la Revolución en términos económicos y sociales llevaría necesariamente al fin de la opresión sexual y la desigualdad de género, lo que significa que muchas mujeres continuaban enfrentando inmensas dificultades tanto frente a la tiranía de los padres, maridos y hermanos, como por la proliferación de la prole, o por las situaciones de abandono, ya que eran pobres o sin dote.

De todos modos, hay que relativizar esas afirmaciones, pues más que en cualquier otro país, la cultura anarquista española contó con la adhesión de médicos y psiquiatras libertarios, que lucharon por la transformación de la moral sexual conservadora y preconceptuosa, tanto ideológicamente, a través de libros, folletos y artículos publicados en la prensa anarquista, como por iniciativas prácticas. La revista *Estudios*, por ejemplo, poseía una sección titulada "Consultorio Psico-Sexual", en el que el Dr. Felix Martí Ibáñez, especialista en Psicología Sexual y en Sexología, respondía las cartas de trabajadores, buscando ofrecer soluciones para sus problemas sexuales y sentimentales, o intentar aclarar al respecto de problemas físicos y psicológicos.[15] El Dr. Isaac Puente, asesinado en 1937 por los franquistas, publicaba en las revistas Generación Consciente, La Revista Blanca, Umbral y en los diarios Solidaridad Obrera, CNT, Tierra y Libertad, entre otros,

divulgando sus concepciones filosóficas y sociales libertarias.

El propio nombre escogido por el Grupo para identificarse y ser identificado es sorprendentemente revelador: "Mujeres Libres" demarca con osadía un espacio propio, al asumirlo en el contexto de una España católica, machista y ultraconservadora, en que la libertad femenina era asociada a la degeneración moral por el discurso religioso y científico. En cuanto a la Iglesia bendecía a las mujeres puras y santificadas, asociadas a la imagen de Santa María, los médicos burgueses, influenciadas por las teorías lambrosianas de la degeneración, afirmaban científicamente que ellas habían nacido para la maternidad y para el hogar. En el rol de las transgresoras, se alineaban las prostitutas, lesbianas, feministas, anarquistas y socialistas. Ese pensamiento predominaba en el mundo occidental de aquel período, y vale recordar que hasta los años 1970 el término mujer pública era sinónimo de prostituta. A inicios del siglo XX, no era raro que costureras, floristas, modistas, trabajadoras de las fábricas de tejido y artistas fuesen percibidas como prostitutas, no solo en España. Por lo tanto, las palabras de Lucía, referidas al respeto del nombre dado al grupo son esclarecedoras:

> Pretendíamos dar al sustantivo 'mujeres' todo un contenido que reiteradamente se había negado, y al asociarlo al adjetivo 'libres', además de definirnos como totalmente independientes de toda secta o grupo político, buscábamos la reivindicación de un concepto – mujer libre – que hasta el momento había sido completado con interpretaciones equívocas, que rebajaban la condición de mujer al mismo tiempo que prostituían el concepto de libertad, como si ambos términos fuesen incompatibles.

Mujer y derecho a libertad se asocian en su discurso contestatario. El feminismo que defendían, por ello, difiere mucho del feminismo liberal vigente entonces. En un intento por diferenciarse de las liberales, que luchaban por el derecho al voto, por el acceso a la esfera pública, dejando incuestionados los códigos de feminidad de la época, las "Mujeres Libres" llegaron, a veces, a declarase no-feministas, ambigüedad que se expresa en los propios artículos publicados en su revista. Así, si de un lado, la propia revista Mujeres Libres afirmaba desear "reforzar la acción social de la mujer, dándole una nueva visión de las cosas, evitando que su sensibilidad y su cerebro se contaminen con los errores masculinos. Y entendemos por errores masculinos todos los conceptos actuales de relación y convivencia (…)" (N° 1, mayo de 1936); por otro, criticaba al feminismo que, según ellas, había llevado a las mujeres a la guerra, "feminismo que buscaba su expresión fuera de lo femenino, tratando de asimilar virtudes y valores extraños (…)".

Proponían, por lo tanto, otro feminismo, como decían claramente: "es otro feminismo, más sustantivo, de adentro hacia afuera, expresión de un modo, de una naturaleza, de un complejo diverso frente a lo complejo, la expresión y la naturaleza masculina". Está claro que ellas defendían una afirmación de las mujeres y, por eso mismo, recusaban la publicación de cualquier artículo escrito por hombres, en la revista, reservando y preservando el espacio femenino que construían y querían expandir. Como observaran: "[la revista] quiere (…)

hacer oír una voz sincera, firme y desinteresada: la de la mujer, por tanto una voz propia, la suya, la que nace de su naturaleza íntima (…)".

Al mismo tiempo, si por un lado el discurso del Grupo aparece muchas veces como esencialista, al invocar una naturaleza femenina diferenciada de la masculina es, por eso mismo, capaz de traer nuevas formas para modelar la vida social y cultural, por otro, se destaca por su crítica al modelo hegemónico de feminidad, como aparece en varios números de la publicación. Así, en cuanto defendían la igualdad de derechos entre mujeres y hombres, también cuestionaban la maternidad como función esencial de la mujer: "que la mujer cuya vocación no fuera doméstica y su amplia realización, la maternidad, tenga las mismas facilidades que el hombre para buscar y obtener otras oportunidades que le permitan conseguir su liberación económica" (N° 5). Además, en un artículo de Lucía Sánchez Saornil, quien no quiso ser madre, en el cual critica a ciertas organizaciones feministas, la maternidad aparece identificada negativamente por la metáfora animal. Dice ella:

> recogiendo el sentido tradicional de la feminidad, (aquellas organizaciones) pretendían que la emancipación femenina sólo estuviese en el fortalecimiento de aquel sentido tradicionalista que centraba toda la vida y todo el derecho de la mujer en torno a la maternidad, elevando esta función animal hasta sublimaciones incomprensibles. A ninguna nos satisface.[16]

Según el testimonio de Sara Berenguer, dado muchas décadas después, "Mujeres Libres" fue un grupo actuante dedicado a la lucha por la autonomía femenina, pero no teniendo en vista excluir a la otra parte, los hombres. Según ella – que se unió a un compañero y tuvo varios hijos y nietos – como un grupo revolucionario, éste luchó por la emancipación de los dos sexos. Al comparar el "Mujeres Libres" con los grupos feministas norteamericanos de la actualidad, delimita claramente las diferencias:

> Este no es el caso de los grupos feministas de América del Norte y de otras partes del mundo, los cuales tienden a dispersar su energía y su tiempo discutiendo y escribiendo sobre la teoría de la opresión de la 'pobre mujer' por el 'hombre malvado', manteniéndose de este modo demasiado ocupadas para ayudar a las mujeres pertenecientes a las clases sociales con más desventajas y menos oportunidades, como son las minorías, las personas pobres y las mujeres de la clase trabajadora, que necesitan de ayuda práctica, educación e información.[17]

Las concepciones de género que orientaban las prácticas y las representaciones que esas activistas construían de sí mismas y en relación al otro fueron bastantes subversivas y radicales. Lejos de los ideales de feminidad y de masculinidad que estaban en vigor en la España de los años treinta, el Grupo "Mujeres Libres" defendía el fin de las jerarquías sexuales y sociales, el amor libre, la maternidad consciente, el derecho al aborto, además de los derechos de acceso a la cultura, al trabajo y a la educación. Si no se puede generalizar esas concepciones para todas las mujeres que se involucraron con el Grupo, al examinar la biografía de las tres fundadoras, se observa que sólo Mercedes tuvo un compañero fijo, el escritor Balthasar Lobo y dibujante

de la Revista. Lucía vivió con su amiga América Barroso toda la vida, mientras que la doctora Amparo, que defendía claramente el amor libre, no se estableció con ningún hombre. Ninguna tuvo hijos.

Los discursos y las prácticas del Grupo suenan, hoy, con una impresionante actualidad y parecen más próximos a las preguntas formuladas por el feminismo contemporáneo que a los de sus precursoras institucionalmente reconocidas, las antiguas feministas liberales. En un debate relativamente reciente, cuestionando las políticas afirmativas de identidad, Elizabeth Grosz sustenta que el feminismo necesita reconceptualizar lo que entiende por subjetividad, en desacuerdo con que se trata de liberar a las mujeres, pues reconocer identidades sería defender una política servil. Según ella:

> El feminismo (…) es una lucha para volver más móviles, fluidos y transformables, los medios por los cuales el sujeto femenino es producido y representado. Es una lucha para producir un futuro, en el cual las fuerzas se alinean de maneras fundamentalmente diferentes al pasado y al presente. Esa lucha no es una lucha de sujetos para ser reconocidos y valorizados, para ser vistos, para ser lo que ellos son, sino una lucha para movilizar y transformar la posición de las mujeres, el alineamiento de las fuerzas que constituyen aquella 'identidad' y 'posición', aquella estratificación que se estabiliza como un lugar y una identidad.[18]

Otra conocida feminista, Rosi Braidotti, afirma que las "configuraciones de subjetividades nómades, complejas y mutantes están aquí para quedarse, y propone abandonar el hogar, porque éste es frecuentemente el lugar del sexismo y el racismo – un lugar que necesitamos retrabajar política, constructiva y colectivamente."[19]

Es posible sugerir que esa discusión se encuentra en parte con las posiciones que, en los años treinta, formulara Amparo Poch Gascón, en su *Elogio del amor libre,* consciente de los efectos nocivos y paralizantes de la vida doméstica y del modelo romántico de feminidad:

> Yo no tengo Casa. Tengo, sí, un techo amable para resguardarte de la lluvia y un lecho para que descanses y me hables de amor. Pero no tengo Casa. ¡No quiero! No quiero la insaciable ventosa que aísla el Pensamiento, absorbe la Voluntad, mata el Ensueño, rompe la dulce línea de la Paz y el Amor. Yo no tengo Casa. Quiero amar en el anchuroso 'más allá' que no cierra ningún muro ni limita ningún egoísmo. (...)
> No tengo Casa, que tira de ti como una incomprensiva e implacable garra; ni el Derecho, que te limita y te niega. Pero tengo, Amado, un coche lleno de flores y horizonte, donde el sol se pone cuando tú me miras…[20]

Si pensamos en la casa, como símbolo de domesticidad, asociado a la idealización romántica de la mujer como reina del hogar, nacida para la maternidad y para la esfera del mundo privado, o de la privación, como dice Hannah Arendt, el discurso de Amparo suena totalmente radical y transgresivo, además, como lo fue su propia experiencia de vida.

Para Mercedes Comaposada, en tanto, "Mujeres Libres" no era una "entidad feminista, sino más bien un centro de capacitación de la mujer en todos los terrenos culturales, económicos, sociales…".

En fin, si hay varias posiciones internas en relación a la cuestión feminista, políticamente se posicionaban contra el sistema capitalista, por la abolición del Estado, por la dirección de la economía por los sindicatos, a favor de la implantación del "comunismo libertario". Mientras tanto, el principal objetivo del Grupo fue la cuestión específica de la mujer, creyendo que la liberación femenina era condición sine qua non para el cambio revolucionario de la sociedad. De allí, las críticas contundentes a los hombres anarquistas, que, según Lucía, se consideraban "el ombligo del mundo".

En relación a la comunidad de mujeres que crearon, todas se refieren, en sus memorias, a las fuertes relaciones de solidaridad establecidas entre ellas. Según Conchita Liaño: "absolutamente todas las mujeres integrantes de MM.LL. habíamos hecho de la solidaridad en la mujer de España un valor esencial. Todo giraba alrededor de la solidaridad, porque, vuelvo a decir, no había líderes. (…) Habría sido posible compararnos a una colmena de abejas, cada cual en su lugar desempeñaba su tarea".[21]

Es interesante notar como ella cuestiona el modo por el cual las mujeres de entonces criaban a sus hijos, dando privilegios especiales a los niños en relación a las niñas. Según Liaño: "(para) nosotras, las fundadoras de MM.LL., era imperativo que las mujeres comprendiesen que no era imposible sacudir ese condicionamiento atávico y debían comenzar a modificar los esquemas a partir de sí mismas y de su propio hogar, comenzando por su descendencia filial, no otorgando a los varones privilegios sobre las niñas. ¿Por qué debían las niñas ser empleadas de sus hermanos?"

Además, después de un año de existencia, el Grupo consigue realizar la Primera Conferencia Nacional, en Valencia, el 22 de agosto de 1937, lo que revela su rápido crecimiento. Enseguida, constituye una "Federación Nacional de Mujeres Libres", con bases anarquistas. La

historiadora Mary Nash indica un total de 153 agrupaciones locales de Mujeres Libres, creadas entre 1937 y 1938.

No vinculado oficialmente a ningún organismo político y defendiendo tenazmente la autonomía política, "Mujeres Libres" se declaraba anarquista y se decía identificada con la CNT – Confederación Nacional de los Trabajadores – y la FAI – Federación Anarquista Ibérica, también anarquista. No por eso las relaciones que mantuvieron con esos grupos políticos dejaron de ser tensas. "Los militantes de las Juventudes Libertarias", en especial, tuvieron muchas restricciones al grupo, visto como separatista, pues temían su competencia en la cooptación de las jóvenes militantes femeninas.

En sus memorias, una de las participantes del grupo, Conchita Liaño, desconoce esa actitud, afirmando que la reacción de los anarquistas al no querer reconocer políticamente al grupo había sido muy decepcionante, pues hasta los comunistas habían creado una organización femenina, las "Mujeres Antifascistas". Mientras tanto, también admite que eso no les impedía darles un importante apoyo económico.

Otra activista, Pepita Carpena, afirma en sus memorias:

> Tampoco entiendo el porqué del rechazo a Mujeres Libres, que nunca los compañeros quisieran integrar en su seno (como hicieron con la FIJL – Federación Ibérica de Juventudes Libertarias), a pesar del apoyo de nuestra querida Emma Goldman, que intercedió en nuestra causa.

Enseguida valoriza la fundación de la organización:

> Cuando estuve entre las compañeras pude comprender cuán bien fundado fue ese grupo, la visión que tuvieron y cómo entre todas era más fácil expresarse. No olvidemos que aún pesaban los preconceptos sobre nosotras. No es en vano que se recibe una educación permanente para que de repente caigan todos los tabúes.[22]

María Rodrigues Gil, también militante, establece la diferencia de su grupo con otros del mismo período:

> A diferencia de los sectores femeninos de los partidos políticos, Mujeres Libres fue siempre una organización completamente autónoma de la CNT y del movimiento anarquista en general. También, la diferencia con los sectores femeninos de los partidos (y de todos los grupos de feministas que conocí), en Mujeres Libres, así como en la CNT, no existía jerarquía de ningún tipo, siendo una organización verdaderamente anarquista y democrática en su sentido más puro, sin permitir que la adhesión al poder y al control frustrase sus esfuerzos para ayudar a la mujer y a la humanidad en general.[23]

Valiéndome de algunos conceptos de Foucault, creo que se puede afirmar que con sus artes de la existencia, o técnicas del sí y de relación con el otro profundamente renovadas, feministas y libertarias, las prácticas del Grupo "Mujeres Libres" se conectan con nuestras preocupaciones actuales y pueden, por eso mismo, constituirse en un importante repertorio para nuestro presente. Vale notar que, en un momento en que las puertas se han abierto a la participación femenina en el mundo político, cultural y social y en el que el feminismo es considerado, hasta por aquellos que poco se preocuparan de las cuestiones femeninas, como la única revolución verdadera

del siglo xx, también causa polémica la emergencia de subjetividades ambiciosas, autoritarias e incluso bélicas, que contrarían las propuestas libertarias del feminismo. Al final, la apuesta mayor del feminismo en la importancia de la liberación de las mujeres, en la conquista de su derecho a la ciudadanía se vincula a la creencia de que las mujeres habían pasado por experiencias muy diferentes a las masculinas, lo que las aproximaba más a los valores positivos de la construcción social.

Finalmente, como propone Gaddis, una manera de valorizar la historia es mostrar sus valiosas contribuciones de acuerdo a su capacidad para ofrecer mapas, un poco como los geógrafos, transmitiendo experiencias del pasado, "único banco de datos que poseemos"[24], teniendo entonces sentido oír atentamente lo que las "Mujeres Libres" tienen para contarnos, por lo que podemos enriquecernos y aumentar nuestra capacidad de crítica y de invención ética.

Comunismo libertario es abundancia

NOTAS

1. Shirley Mangini. *Memories of resistance: Female Activists of the Spanish Civil War*. Chicago, University of Chicago Press/Signs, 1991, p.171.
2. Me refiero a la entrevista realizada en Barcelona, en agosto de 2001, con el anarquista español Heleno Iturbe, hijo de la militante anarquista Lola Iturbe, del Grupo "Mujeres Libres", ya fallecida.
3. Mauricio Tragtenberg. *Memórias de um autodidata no Brasil.* São Paulo, Ed. Unesp/ Escuta/Fapesp, 1999, p. 57.
4. Patricia Greene. "Federica Montseny: Chronicler of an Anarco-feminist Genealogy"en *Letras Peninsulares*. USA, Davidson College, otoño 1997.
5. Luz D´Alba (pseudónimo de Luce Fabbri). *Antologia de la Revolucion Espagnola.* Montevideo, Colección Esfuerzo, 1937.
6. Federica Montseny. *Mis Primeros Cuarenta Años*. Barcelona, Plaza e Janes Ed. S.A., 1987, p. 107.
7. Margareth Rago. *Entre a História e a Liberdade. Luce Fabbri e o Anarquismo contemporâneo.* São Paulo, Editora da UNESP, 2001, p. 188.
8. Es de 1991 el principal estudio sobre las "Mujeres Libres", escrito por la historiadora norteamericana Martha Ackelsberg, y traducido al español recién en 1999.
9. Edson Passetti. *Éticas dos Amigos*. São Paulo, Editora Imaginário, 2003.
10. Murray Bookchin. *Los anarquistas españoles en los heroicos 1868-1936.* Valencia, Numa Ediciones, 2000.
11. Testimonio de Pura Perez, em 1993, in *Mujeres Libres: luchadoras libertarias*. Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 1999, p. 65.
12. Carta de Mujeres Libres a Hernandez Domenech, 27 de mayo de1936, apud Nash, 1981, p. 86.
13. Michel Foucault. *História da sexualidade III. O cuidado de si.* Rio de Janeiro, Graal, 1985, cap.II.
14. Temma Kaplan. "Other scenarios: Women and Spanish Anarchism". In *Renate Bridenthal*; Claudia Koonz. Becoming Visible. Women in European History. Atlanta,

Houghton Miffling Company, 1977, p. 418.
15. Margareth Rago. "Es que no es digna la satisfacción de los instintos sexuales? Amor, sexo e anarquia na Revolução Espanhola", in Carmen L. Soares (org.). *Corpo e História. Campinas, Editora Autores Associados, 2001, pp. 145-161.*
16. Lucía Sánchez Saornil, CNT, 1937, en *Mujeres Libres: luchadoras libertarias.* op.cit, p. 41.
17. Idem, p. 101.
18. Elizabeth Grosz. "Futuro feminista ou o futuro do pensamento", in *Labrys, estudos feministas,* nos.1-2, jul-dez.2002.
19. Rosi Bradotti. "Diferença, Diversidade e Subjetividade Nômade", in *Labrys, estudos feministas,* nos.1-2, jul-dez, 2002, p. 14.
20. Amparo Poch y Gascón, *Mujeres Libres, no.3, julio 1936,* in *Antonina Rodrigo,* op. cit., p. 95-101.
21. Conchita Liaño Gil, 1994, en *Mujeres Libres: luchadoras libertarias,* op. cit. p. 60.
22. Idem, p. 76.
23. Ibidem, p. 102.
24. John Lewis Gaddis. *Paisagens da História.* Rio de Janeiro, Ed. Campus, 2003, p. 23.

Mujeres Libres

MUJERES LIBRES

se declara por una vida libre y digna,

donde cada hombre –empleamos esta palabra en sentido genérico– pueda ser el señor de sí mismo.

MUJERES LIBRES afirma que para descubrir nuevos horizontes es preciso descubrir atalayas nuevas. Nos repugna la política, porque no entiende de problemas humanos, sino de intereses de secta o de clase. Los intereses de los pueblos no son nunca los intereses de la política. Esta es la incubadora permanente de la guerra. La política lleva siempre, siempre, en sus entrañas el germen del imperialismo. En la política no hay rectas. Podría representarse por el cero mordiéndose eternamente la cola.

MUJERES LIBRES busca la recta infinita de la acción directa y libre de las multitudes y de los individuos. Hay que edificar la vida nueva por procedimientos nuevos.

Estamos ciertas que miles de mujeres reconocerán aquí su propia voz, y pronto tendremos junto a nosotras toda una juventud femenina que se agita desorientada en fábricas, campos y universidades, buscando afanosamente la manera de encauzar en fórmulas de acción sus inquietudes.

Editorial de revista *Mujeres Libres*, Núm. 1, Madrid, mayo 1936, ejemplar disponible para consulta en: www.grupogomezrojas.org

No temer la ruina: actualidad de la revolución española como práctica libertaria

Acácio Augusto
Traducido por Grupo Gómez Rojas

La historia es una invención para la cual la realidad provee los elementos. No es, por esto, una invención arbitraria.

Hans Magnus Enzensberger

La revolución española es uno de los más potentes acontecimientos del siglo XX. Para los anarquistas, el más decisivo. La historiografía oficial, pensada siempre a partir del Estado, prefiere la Revolución Rusa de 1917, y reconoce entre 1936 y 1939 en España apenas un ensayo de anticipación, en la forma de una guerra civil, de enfrentamiento de fuerzas estatales que se confrontarían en la II Guerra Mundial. Rápidamente, las miríadas de experimentaciones radicales realizadas en suelo ibérico son reducidas al embate entre la democracia liberal, el nazifascismo ascendente y el comunismo estalinista. Este último secuestró y obstruyó la lucha de fuerzas en torno al gobierno popular que asumió en el verano de 1936, y que casi inmediatamente tuvo que enfrentar la sublevación del ejército español contra la República liderada, el 18 de julio de 1936, por un patético general militar que viene desde Marruecos.

De hecho, visto desde la óptica de la ciencia de la Historia y de los aproximadamente 300 años de existencia como organización política moderna, la experiencia en

tierras españolas, vivida por los anarquistas, fue un retumbante fracaso. Como anotó conclusivamente el escritor George Woodcock, "en las artes de la guerra los anarquistas españoles fracasaron desgraciadamente, y su organización y sus seguidores fueron virtualmente destruidos como consecuencia de su fracaso"[1]. Tratándose de anarquistas y considerando que la guerra es la actividad principal y fundamental del Estado, no se podría esperar nada diferente. Pasados ochenta años de la experiencia ibérica, se podría decir que un volumen considerable de estudios y obras históricas que cuentan, analizan o discuten la revolución española. Desde compilaciones de documentos históricos que procuran destacar la fuerza e influencia de los anarquistas, como los trabajos de Gastón Leval y Frank Mintz[2], hasta análisis pormenorizados acerca del funcionamiento de las organizaciones anarquistas y de trabajadores, como el libro *Organismo económico de la revolución*[3] de Sinesio Baudilio García Fernández, más conocido por el seudónimo Diego Abad de Santillán, y que estuvo directamente inmerso en el conflicto. Sin embargo, es otra cosa lo que se presente en este artículo al retomar esta experiencia que hoy se torna octogenaria.

A pesar de los análisis históricos y económicos y más allá de sus pretensiones en establecer causas anteriores en análisis posteriores, lo que más impresiona y confiere actualidad a la revolución española es su carácter de experimentación singular capaz de abrir camino para una diversidad de tácticas discontinuas y dispersas de enfrentamiento de orden, forjando formas de vivir apartadas del Estado y de la organización capitalista de producción y de consumo. Bajo el escrutinio de la guerra y, por lo tanto, del Estado, fue un fracaso; bajo el escrutinio de la vida vivida por cada anónimo a partir de aquel verano de 1936, no cabe duda la dicotomía entre victoria y derrota, fracaso y éxito. Como revolución, entra en la acumulación de derrotas; como *revuelta*, junto a la Comuna de París de 1871, se sigue como una experiencia, para aquellos que trabajan especialmente a partir de la transformación de sí, a la cual siempre se volverá. De cierta forma, puede ser vista, según lo que anotó Michel Foucault acerca de la revuelta: como lo que está inserto en la historia de la subjetividad, no en la de los grandes hombres y de los grandes acontecimientos, sino de aquellos que prefieren el riesgo a la muerte ante la certeza de la obediencia.[4]

En este sentido, los relatos más interesantes de la experiencia ibérica se encuentran precisamente en los libros que lidian con esa presencia infame en medios de los acontecimientos revolucionarios. Uno de ellos es el relato de un periodista inglés afiliado a un partido comunista de orientación leninista que se alistó en las brigadas internacionales y descubrió, en medio de la lucha armada en territorio español, tanto la hipocresía de las democracias liberales como el autoritarismo de hipótesis y de prácticas revolucionarias de los comunistas. El libro *Homenaje a Cataluña*[5], de George Orwell, por tratarse de un relato en primera persona, capta lo ordinario de la lucha; muestra como un hombre lidia con lo inmediato de las fuerzas en combate y la forma inmediata que se da a las orientaciones políticas en el campo de las resistencias.

Otro relato sobre la revolución española que capta esa inscripción de

subjetividad en la historia está en el libro de Hans Magnus Enzensberger, *El corto verano de la anarquía: Buenaventura Durruti y la Guerra Civil Española*[6]. Más allá del relato en primera persona, Enzensberger destaca voces anónimas y diversas perspectivas en torno a la controvertida figura de Buenaventura Durruti. Eso lo lleva a la forma de romance colectivo y de historia como ficción colectiva, pues trata de reconstruir "la existencia de un hombre que está muerto hace treinta y cinco años [el libro es de 1972] y cuyo botín se reducía 'a un juego de ropa interior, dos pistolas, un binocular y lentes de sol'. Este era todo su inventario". La vida de Durruti se basó en la acción, "esta acción era política y, en gran parte, ilegal"[7]. En el romance histórico de Enzensberger, se trata de encontrar y compilar registros de esa existencia, insólita y en vías de apagarse, que habría sido una más entre los millares de obreros del siglo XX sino fuese por su firme decisión de combatir al fascismo y su temperamento indomable incluso antes de las más extremas adversidades.

A partir de estas dos referencias, no se pretende retomar hechos históricos y discusiones estratégicas. Dejemos eso para los que se interesan por la querella entre victoria y derrota, y para los que creen que la historia se repite. Aquí, la historia se vuelve a lo que podemos captar de singular. Interesa registrar en dos breves momentos un análisis de esa inscripción de subjetividad en la historia y las actitudes éticas durante la situación de enfrentamiento abierto. En el primer movimiento, el combate como aquello que escapa a la guerra propia del Estado y, en el segundo, la potencia en lanzarse a la lucha sin temer la ruina, afirmando la abolición de aquello que se combate como una obra de destrucción, los actos de coraje apartados del protagonismo heroico; atentos al coraje como forma de vida.

La disciplina como lucha

Los combate directos deflagrados después de la instauración del gobierno popular en julio de 1936 manifiestan mucho más de singularidad de lucha anarquista, y su incompatibilidad con

Las columnas se organizan. Año 1936.

socialistas y liberales, que los acuerdos en torno de la constitución de un gobierno provisorio de la Generalitat, en Cataluña, o de los Comités de Defensa contra el Fascismo. La impresión inicial de Orwell al llegar al *front* muestra esa diferencia: "Los reclutas eran, en su mayoría, jóvenes de dieseis o diecisiete años, de los callejones de Barcelona, llenos de ardor revolucionario, pese a su completa ignorancia sobre el significado de la guerra. Era imposible conseguir, siquiera, que formasen una línea. No había disciplina; si un hombre no gustaba de una orden, salía de forma y discutía violentamente con el oficial".[8]

El efecto inmediato del levantamiento del verano de 1936 fue una transformación en las relaciones de todas las esferas de la vida. Sin embargo, el levantamiento no es la "causa" de esa transformación. Los anarquistas, igualmente odiados y perseguidos a la derecha y la izquierda del gobierno, fomentaban hace décadas la *cultura libertaria* entre los trabajadores. Como anota De Rol, al comentar la formación de *Los Solidarios* en testimonio compilado por Enzensberger, ya en la década de 1920, cuando los sindicatos fueron legalizados, "los anarquistas de Barcelona comenzaron a realizar actividades en ritmo verdaderamente febril. Fueron fundados los centros culturales y las escuelas para trabajadores. El periódico que publicaban, el *Solidaridad Obrera*, alcanzó un tiraje de cincuenta mil ejemplares, batiendo a todos los diarios de la prensa burguesa en la ciudad".[9]

Propaganda anarquista.

Parte del financiamiento de estas actividades provenía de asaltos realizados por *Los Solidarios*, grupo compuesto por Durruti y los hermanos Ascaso y Jover. García Oliver también se juntó al bando, y la ironía es que él se convertiría, más tarde, en Ministro de Justicia en el gobierno de la Generalitat por acuerdo en el ámbito del frente antifascista.

Esta transformación de las costumbres por la desobediencia y la negativa hacia la disciplina da el tono de casi todo el relato de Orwell. El periodista inglés llama la atención para las alteraciones más sutiles y significativas, como la abolición de los tratamientos serviles entre los ciudadanos en el ejercicio de sus actividades laborales y la libertad de decisión entre las militancias antifascistas. Lo que muchos apuntaron como "falla" de los anarquistas –la ausencia de una estrategia que los llevase a la victoria– sobresale en su relato como la producción de prácticas de libertad en los medios de lucha, sin separar ni jerarquizar medios y fines; sin dejarse llevar por las estrategias y concentrándose en las formas tácticas en cada situación específica. Esto será decisivo para el abandono de Orwell del Partido Comunista, que lo había llevado a España, manteniendo, incluso, a lo largo del relato, una relación ambigua con los anarquistas y mostrando simpatía por los trotskistas del POUM (Partido Obrero de Unificación Marxista). Las mismas tácticas vistas como ingenuas o infantiles ganan este sentido en el relato: "imaginen la idea de intentar convencer

al enemigo, en vez de disparar contra él. Ahora, no obstante, pienso que era una maniobra absolutamente legítima, desde cualquier punto de vista"[10].

No interesa, sin embargo, la coherencia y la eficacia de las acciones, más aún cuando se trata del combate, una afirmación de un modo de existencia liberado de la explotación patronal, de la conducción de la consciencia por la religión y de la organización de la vida social por el Estado. Si para los integrantes de la Federación Anarquista Ibérica (FAI) y la de Confederación Nacional del Trabajo (CNT) estaba en juego mantener la llama de ciertos principios innegociables, honrarlos era más importante que vencer la guerra. Más que eso, sabían que sucumbir al discurso de la victoria a cualquier costo y las artimañas del arte de la guerra sería fatal para la construcción de lo que llamaban comunismo libertario, su utopía del futuro. Como observó cierta vez el propio Durruti, "la guerra es una cabronada (…). Ella no destruye sólo las casas, sino también los principios"[11].

La transformación de las costumbres, las actitudes éticas y las relaciones entre las personas en el contexto de la revolución fueron mucho más allá, avanzando sobre cuestiones que, al igual que hoy, son tratadas de las formas más enyesadas, siempre en términos de derechos o de autoridad moral. Un comentario de Orwell sobre su encuentro con jóvenes mujeres campesinas muestra bien la diferencia de actitud que se codifica en términos de conductas morales. Orwell observa que "las muchachas de la aldea eran criaturas esplendidas y llenas de vida, de cabello negro azabache, andar balanceado y una actitud franca, casi de hombre para hombre, probablemente como resultado de la revolución"[12]. Es evidente que tal comentario puede ser sometido a la actual crítica de la moral de igualitarismo de derechos, mas, visto según las condiciones colocadas para campesinos en una España oligárquica y rural, muestra los efectos de una revuelta libertaria que las revoluciones modernas, burguesas y socialistas, raramente produjeron. Se respira un aire diferente en la España de los anarquistas que iba más allá del fuerte olor a pólvora producido por la guerra.

Ese apego a los "principios", en tanto, es la fuerza, mas también la debilidad de los anarquismos en el territorio español durante la revolución. Como anotan tanto Enzensberger como Woodcock y Orwell, había algo de religioso entre los militantes de la FAI y la CNT, siendo el ímpetu de realizar el comunismo libertario como un paraíso en la Tierra el trazo más evidente de esto. Sin embargo, al llevar esa fe al pie de la letra, ellos realizaban en su *presente* aquello que proyectaban a futuro. De tal forma que, habiendo sido restaurados después de que la reacción fascista se muestre victoriosa, otro efecto inmediato de la revolución fue la abolición de las costumbres religiosas más ordinarias, como las ceremonias de matrimonio, los actos automáticos de ser bendecido o rogar por Dios, al igual que las inscripciones en las lápidas de los cementerios. Paradojalmente, según Orwell, el comunismo libertario se afirmaba como una fe laica entre los españoles. Según esa hipótesis: "es posible que la fe cristiana haya sido sustituida, hasta cierto punto, por el anarquismo, cuya influencia está muy difundida y que posee, indudablemente, un matiz religioso"[13]. Sea como fuere, la revolución española es la experiencia en la cual esos "principios" superaron la cuestión

dogmática para afirmarse como prácticas consistentes y factibles. No importa el desenlace de la guerra y como los Estados enemigos colaboraron para que los fascistas promovieran una verdadera masacre; la experiencia ya era en sí una propaganda por la acción, la evidencia de que la vida sin autoridad centralizada y sin capitalismo era posible.

El objetivo de este breve escrito no es el de retomar el inventario de los grandes hechos de la revolución española. Sobre eso ya existen obras, como las indicadas, que relatan, por ejemplo, como regiones enteras existieron por más de un año totalmente liberadas del uso de dinero. O incluso como, "en 1936, la CNT tenía un único funcionario remunerado, ¡a pesar de superar un millón de miembros! No existía ningún aparato burocrático"[14]. Como elemento de esa actitud antidisciplinar que producía prácticas singulares asociadas a la revuelta, y que aparecen como actualidad de la *cultura libertaria*, los elementos estéticos son los más decisivos, aunque en medio de una situación de enfrentamiento bélico, en el cual el riesgo de la muerte está permanentemente presente. Y es esa imagen la que viene a la memoria de Jaume Mitavitlles cuando recuerda la Columna Durruti: "era algo extraordinario: una verdadera confusión de uniformes, voluntarios de todas partes de la Tierra, ropas remendadas con paños de variados colores. Aquellos milicianos ya tenían alguna cosa de *hippies*, aunque eran *hippies* con granadas y ametralladoras, dispuestos a luchar hasta la muerte"[15]. Una confusión de uniformes dentro de la cual se acusa de horda combatiente a mediados del siglo xx es un bello golpe en la uniformidad y en la organización racional de los Estados Modernos, algo que se descubriría más ampliamente apenas después del horror del nazismo y del fascismo en la II Guerra Mundial. La referencia a los *hippies* no es fortuita.

La cuestión de la indisciplina como forma de lucha es la llave para comprender en qué medida la revolución española colocó un problema insoluble para los poderes en las vísperas de la II Guerra Mundial. Las acciones de la CNT y de la FAI negaban la constitución política, aunque algunos de sus integrantes, como Federica Montseny y García Oliver, sirvieron como ministros en el gobierno de la Generalitat. No es casualidad que Italia y Alemania financiaron directamente a la reacción comandada por Franco, en cuanto las democracias liberales, como Francia e Inglaterra, no movilizaron sus dispositivos diplomático-militares para impedir el apoyo de los nazifascistas a la destrucción de las prácticas políticas y económicas radicales que también les eran insoportables. Como complemento de lo peligrosa que era la revolución española para la razón de Estado, fue la URSS la que financió el desmonte de las milicias antifascistas después de la muerte de Durruti por medio del Partido Comunista Español. El pragmatismo del pensamiento político moderno y las doctrinas de guerra de Estado, jamás podría comprender o aceptar la total falta de estrategia de los milicianos, su falta de disciplina racional y su antiuniformidad. La coartada de esa reacción era el miedo de la abolición y de la ruina del orden, de la paz y de toda sociabilidad, argumento por el cual se descalificaba la acción de los anarquistas como actos infantiles, inconsecuentes y pequeño-burgueses: motes que hasta hoy son utilizados para atacar y denigrar las prácticas y análisis antipolíticas de los anarquistas como irracionales. Sin embargo, los

libertarios siguen afirmando la revuelta y sus tácticas de lucha hasta los días de hoy. En la revolución española, la indisciplina como forma de lucha fue también una experiencia que desgarró hasta las tecnologías disciplinares precisamente en el campo en que ellas eran más valorizadas: en la guerra como ejercicio racional y sistematizado de la violencia con objetivos de dominación y conquista.

La pasión destructiva o la valentía ante las ruinas

El anarquismo en España se inicia con fuerte influencia de Mikhail Bakunin, desde que el italiano Giuseppe Fanelli estuvo allá, en 1868, para divulgar las propuestas del ala antiautoritaria de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT).[16] La pasión destructiva podría ser atribuida a esa procedencia, mas nuevamente no se trata de conferir causas a efectos posteriores. Otro trazo relevante que coloca la experiencia española fuera de una racionalidad estatal es su desprecio por los registros sistemáticos de los hechos y las acciones, en contramano de la cultura estatal, que tiene predilección por los registros oficiales y por la compilación de documentos. Como ya se ha dicho respecto al corto verano de los anarquistas, esa no fue una preocupación, como anota Orwell al final de su relato: "nunca será posible hacer un relato completamente cierto e imparcial de los combates de Barcelona, porque no existen los registros. Los historiadores futuros no tendrán nada en qué basarse, salvo que se trate de un gran volumen de acusaciones y propaganda partidaria. Yo mismo poseo pocos datos además de lo que vi con mis propios ojos y de lo que supe por intermedio de otros testimonios oculares que considero dignos de crédito"[17]. Aun así, hay momentos que pueden ser vistos como pequeños acontecimientos capaces de resumir esa forma de ver el mundo. Entre los episodios en torno de la figura de Durruti y sus actitudes, tanto en relación a los enemigos, como en relación a sus compañeros, se muestra eso.

En septiembre de 1936, fecha de la entrevista, Durruti despuntaba como gran figura de resistencia armada al fascismo, aunque jamás se comportara como un líder o un estratega militar, conforme observó su compañero de la FAI y de armas, Ricardo Sanz: "ni Durruti ni nosotros éramos grandes estrategas"[18]. Asimismo, figuras que luchaban al lado de los anarquistas, como Gastón Leval, no veían en Durruti un liderazgo político. Según el relato de Leval compilado por Enzensberger, "Durruti se había convertido en un hombre influyente cuando lo reencontré, en 1936. No obstante, jamás lo habría imaginado como un líder político de gran calibre:

Buenaventura Durruti.

para mí, le faltaba el indispensable horizonte intelectual. Sin duda era un buen agitador cuando aparecía en público, mas no era un orador de peso"[19]. En fin, fuesen sus aliados o sus enemigos, no se reconocía en Durruti un liderazgo frío, capaz de practicar la moderación política. Para él, estaba en juego vencer al fascismo y avanzar en la construcción de un nuevo mundo por vivir.

Estas observaciones sobre el temperamento de Durruti y su actitud ante la guerra, condensan el impasse de los anarquistas entre hacer la revolución y combatir el fascismo, entre la pasión por destruir la sociedad como ella se encontraba y un cierto idealismo por la construcción de un mundo nuevo. Como observó Miravitlles, "no pasó mucho tiempo tiempo para que Durruti percibiera que el Comité Central era un órgano de poder. Allí se discutía, negociaba, votaba, había actas y trabajo burocrático"[20]. Esta percepción llevará a Buenaventura Durruti a abandonar el Comité en torno al frente antifascista y montar su propia columna de combatientes con la firme decisión de retirar el control de Zaragoza de las manos fascistas. En lo que se refiere a la pasión por la destrucción, hay una entrevista de Durruti a Pierre Van Paasen, datada en 1936, que evidencia esa decisión obstinada: "para nosotros, el asunto es vencer al fascismo en todas partes. Ningún gobierno del mundo combate el fascismo hasta su muerte. Cuando la burguesía ve que el poder se le escapa entre los dedos, recurre al fascismo para poder mantenerse. Hace mucho tiempo que el gobierno liberal de España podría haber dejado sin poder a sus elementos fascistas. En vez de eso, dio rodeos y llegó a compromisos y perdió el tiempo"[21]. Claro está que su decisión es por una lucha específica y sin concesiones contra los fascismos, fuera de posibles negociaciones políticas y arreglo de intereses. Además del combate directo al fascismo, él apunta, en esta entrevista, los límites de la acción gubernamental ante el fascismo siempre latente en la razón de Estado.

Esa decisión, ese ímpetu por la lucha directa y la negativa a las negociaciones, se tradujeron en acusaciones contra los anarquistas y, especialmente, contra Buenaventura Durruti. Los comunistas llegaron a circular carteles en los cuales comparaban a los anarquistas con los fascistas –una forma de difamación hasta hoy utilizada. No obstante, lo que unía a comunistas y liberales contra los anarquistas giraba en torno de la política y de la estrategia militar. Dicho de una manera más directa, en torno de la abolición de instancias de poder en el combate al fascismo y su mantenimiento en la construcción de una nueva sociedad. Como quedará claro en el juicio enunciado a la distancia, a kilómetros del *front* de batalla, por León Trotsky: "esta argumentación [de negación en instituir una instancia de poder] demuestra suficientemente bien que la anarquía es una doctrina contrarrevolucionaria. Quien niega la conquista del poder se alinea en las filas de los que siempre estuvieron en el poder, o sea, en las filas de los explotadores"[22]. Si vemos entre los anarquistas una pasión por la destrucción de la sociedad como ella se encuentra, el comentario de Trotsky deja claro que incluso en las alas que se rebelaban al stalinismo, la pasión por el poder es una constante invariable.

En la entrevista ya citada, Durruti responde, de cierta, a esa acusación, al afirmar: "sabemos lo que queremos. Para nosotros, no significa nada que

en alguna parte del mundo exista una Unión Soviética que obtuvo la paz y la tranquilidad sacrificando al fascismo bárbaro de Stalin los trabajadores de Alemania y China. Queremos la revolución aquí, en España, y la queremos ahora, no después de la siguiente guerra europea"[23]. Apartado de la estrategia y de la moderación política, Durruti sabía claramente lo que estaba en juego y se mostraba decidido a combatir pese al riesgo de perder la vida. Las respuestas enérgicas de Durruti sorprendieron a su interlocutor, quien lo interrumpió para preguntar si él no temía heredar apenas ruinas, a lo que Durruti respondió: "no tenemos miedo de las ruinas. Nosotros heredaremos la tierra, de ello no cabe la menor duda"[24]. Durruti argumentaba que, como obreros, ellos serían capaces de construir otra ciudad, ya que la existente también fue hecha por ello, y que sería, esta vez, libre del yugo del Estado y del Capital.

La respuesta de Durruti expresa la actitud de los anarquistas ante el impasse colocado por la lucha antifascista. Es fácil reconocer y criticar un cierto romanticismo heroico en esto y, así, confirmar los análisis de historiadores, como señalamos anteriormente, de una cierta fe anarquista. No obstante, el asunto es destacar cuál actitud engendró ésta en la acción de los anarquistas. En momentos en que, a las puertas del siglo xxi, revueltas en la calle y enfrentamiento con grupos neonazis se desbordan en todo el planeta, actualizar esa actitud es lo que mantiene viva la memoria como actualidad de la revolución española. Sin temer a la ruina y sin dejarse llevar por el argumento conservador (en el sentido literal de la palabra) que siempre teme a la abolición de las prácticas autoritarias y la audacia de las liberaciones. El argumento conservador defiende que es preciso mantener bases para la negociación y posibles acuerdos. Hoy, cuando nos podemos apartar de la utopía consoladora y de cierto heroísmo de los anarquismos de otrora, la actitud libertaria sigue sin temer a la ruina y afirmando la abolición de la autoridad en nosotros. La anarquía sigue como una obra de destrucción en construcción.

Milicianos en el frente.

NOTAS

1. George Woodcock. *História das ideias e movimentos anarquistas.* Traducción al portugués de Alice K. Miyashiro, Heitor Ferreira da Costa, José Antônio Arantes y Júlia Tettamanzy. Porto Alegre, L&PM Editores, v.2, 2002, p. 164.
2. Gaston Leval; René Berthier; Frank Mintz. *Autogestão e Anarquismo.* São Paulo, Imaginário, 2002.
3. Diego Abad de Santillán. *Organismo económico da revolucão. T*raducción al portugués de Arnaldo Spindel. São Paulo, Brasiliense, 1980.
4. Michel Foucault. "É inútil revoltar-se" en Manoel Barros da Motta (org.). *Ditos e escritos V. Ética, sexualidade, política*. Traducción al portugués de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006, pp. 77-81.
5. George Orwell. *Homenagem à Catalunha.* Traducción al portugués de Fernanda Pinto Rodrigues. Lisboa, Antígona, 2007.
6. Hans Magnus Enzensberger. *O curto verão da anarquia. Buenaventura Durruti y la Guerra Civil Española.* Traducción de Márcio Suzuki. São Paulo, Companhia das Letras, 1987.
7. Idem, p. 16.
8. Ibidem, p.14.
9. Ibidem, pp. 48-49.
10. George Orwell, 2007, op.cit., p.54.
11. Idem, p. 165.
12. Ibidem, p. 68.
13. Ibidem, p. 70.
14. Hans Magnus Enzensberger, 1987, op.cit., p. 36.
15. Idem, p. 150.
16. Ibidem, pp.30-32.
17. George Orwell, 2007, op.cit., p.245.
18. Hans Magnus Enzensberger, 1987, op.cit., p. 158.
19. Idem, p. 157.
20. Ibidem, p. 150.
21. George Woodcock, 2002, op.cit., p.223.
22. Hans Magnus Enzensberger, 1987, op.cit., p.149.
23. Buenaventura Durruti. "Os Anarquistas na Guerra Civil Espanhola – Buenaventura Durruti entrevista Pierre van Paasen" en George Woodcock. *Os grandes escritos anarquistas*. Traducción al portugués de Júlia Tettamanzi y Betina Becker. Porto Alegre, LP&M Editores, 1981, p. 223.
24. Idem, p. 224.

Una mirada a las colectividades agrarias en la España libertaria

Maximiliano Astroza-León

Introducción

Estudiar al anarquismo observando los hechos acaecidos en España a contar de 1931, particularmente entre 1936 y 1939, en un contexto de aprendizaje, crecimiento del movimiento, guerra y revolución social, nos significa plantearnos el problema del significado del anarquismo en general, de sus propuestas teóricas y de sus experiencias y prácticas; sin embargo, un trabajo de este tipo implicaría un esfuerzo muy superior a las capacidades que poseemos como individuos, por esta razón nos hemos propuesto colocar énfasis en un aspecto, adentrándonos en sus particularidades, ya de gestión, ya de experiencia: las "colectividades campesinas". Éstas serán, según Agustín Souchy, parte valiosísima de los aportes de la revolución social en España al mundo y al pensamiento anarquista. Por esto, nos preguntamos:

¿Qué fue la colectivización agraria en las regiones emancipadas y en qué zonas se extendió?

¿Cómo funcionaban y qué objetivos perseguían?

¿Qué significó la experiencia colectivista para la Revolución Social en España y cuál fue su importancia para las economías regionales?

¿Es posible entender la colectivización como un proceso de revolución anarquista en la construcción geográfica del espacio?

Bajo estos cuestionamientos perseguimos aproximarnos a una definición del concepto y práctica de "colectividad campesina", en el marco de los relatos libertarios de José Peirats en el texto *Los Anarquistas en la crisis política española (1869 - 1939)*[1] y de Agustín Souchy Bauer en los libros *Entre los campesinos de Aragón: el comunismo libertario en las comarcas liberadas* y *Las colectividades en España*. De especial importancia nos será *"Entre los campesinos…"*, pues Souchy lo compone sobre sus crónicas de la región liberada merced a sus viajes entre los años 1936 y 1937, permitiéndonos comprender la forma de autogestión agropecuaria al situarla desde un punto de vista geoeconómico libertario.

Las colectividades

José Peirats introduce el tema de la importancia de la emancipación campesina en los siguientes términos: "Para tener una idea exacta de lo que fue la revolución del 19 de julio en el campo español hay que plantearse el problema de su agricultura en sus aspectos fundamentales: geográfico, histórico, económico, político y social"[2], completando la idea con la siguiente afirmación: "España es un país eminentemente campesino"[3]. Desde este punto de partida, debemos reflexionar sobre el entrecruzamiento de los aspectos colectivistas, autogestionados y libertarios en el campo español, apuntando al tiempo a su complejidad, rescatando la riqueza de las experiencias y el replanteo teórico que produjo en el ámbito geoeconómico.

La colectivización agraria en las regiones liberadas

La colectivización del campo aragonés debe entenderse como la puesta en común de las tierras agroganaderas en favor de la producción y del consumo de la comunidad asociada en la "colectividad" en tanto organización

Grupo de trabajo de la Colectividad Libertaria de Mas de las Matas en plena vendimia.

socio-económica y, paralelamente, en beneficio de las otras colectividades, regionales o federales, mediante autodeterminadas formas de intercambio. La colectivización del factor productivo "tierra" tendrá asociado a él la comunalización y puesta en común de todos los elementos necesarios para el trabajo agrícola, incluso para aquéllos campesinos que han optado por el trabajo individual de las tierras, limitando la propiedad individual a la estrecha relación económica entre la capacidad productiva de los brazos de que dispone como individualidad o familia y la extensión territorial, en otras palabras, "la Tierra para el que la trabaja", pues no se permite la explotación, dependencia o régimen de salario de los trabajadores en tareas agrícolas.

La colectivización agraria de signo anarquista, se fundamenta en las relaciones sociales de apoyo mutuo, con miras a la máxima eficiencia de un mínimo de factores y elementos productivos, es decir, hacer intensivo y mucho más efectivo el trabajo merced al uso de un sistema de escala creciente: a mayor capacidad de producción de la colectividad gracias al mayor número de brazos y horas de trabajo disponible, mayor será la producción y más elevada la posibilidad de la diversidad en el consumo y bienestar de la colectividad. Para el mejor razonamiento de las necesidades de elementos de trabajo, se realizan estudios estadísticos y geográficos de los recursos naturales disponibles de las zonas, de los posibles elementos a producir y exportar, el detalle de los riesgos agroganaderos y la rentabilidad de los suelos, según sus tipos y características locales y regionales, distribuyendo en base a esto, los metas de producción.

La colectividad y la colectivización anarquista velan por el armónico desarrollo del ser humano en el ambiente que habita, aprovechando los recursos naturales sin introducir innecesariamente el peligro de degradación ambiental, por ejemplo, la erosión de los suelos, la deforestación, la desecación mediante el acaparamiento, obstrucción o desvío de los cursos de agua –fundamentales en las labores del campo–, etc.

Las experiencias autogestionarias en el mundo rural comenzaron a desarrollarse, según nos cuenta un entrevistado en el film "¡Ni peones, ni patrones!", desde comienzos de los años '30, acentuándose algunas características con la llegada de la República Española y, sobre todo, en los tiempos de la Revolución Social en las regiones de Cataluña y Aragón, pudiendo concluirse sin muchos desaciertos, que las posibilidades de colectivización y experiencias de autogestión rural, se llevaron a cabo en aquellas regiones donde había una mayor presencia de elementos anarquistas asociados a la Confederación Nacional del Trabajo (C. N. T.) e impulsados por la propaganda y educación libertaria desarrollada por la Federación Anarquista Ibérica (F. A. I.). A estas organizaciones se pueden añadir otras como la Unión General de Trabajadores (U. G. T.) de signo marxista, cuyos afiliados se sumaron a la colectivización en ciertas localidades.

Siguiendo la cartografía referente a las colectivizaciones, se nos indica que estas tuvieron una existencia concreta en toda su expresión, incluso por sobre la propuesta de "socialización". En términos concretos, esta última significaba transformar los grandes latifundios en redes de pequeñas propiedades agrícolas o colectividades

en manos del Estado, manteniendo el individualismo agrario, la propiedad privada o la propiedad estatal, en paralelo a la socialización de las herramientas de trabajo, del todo diferente a lo que hemos denominado colectivización: la comunidad trabajando la tierra según sus necesidades e interrelación con las demás, sin pasar a llevar las libertades sociales ni la producción económica de unas y otras.

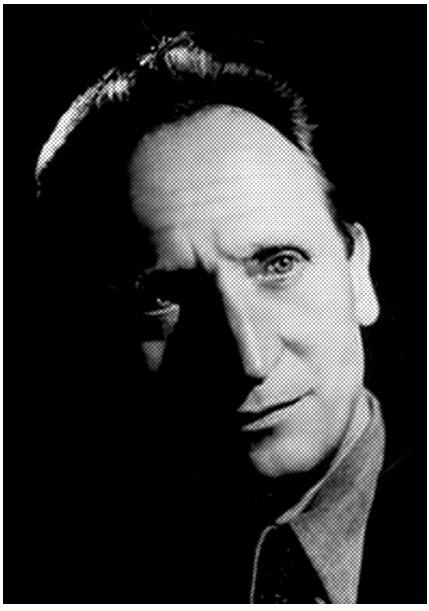
Las colectividades agrarias: funcionamiento y objetivos

Según cuenta un campesino, durante el periodo de la movilización producto de la guerra, la "colectividad producía y la cooperativa administraba, y hacía el intercambio con otras cooperativas y colectividades de Barcelona, de Lérida, en fin, estando en contacto con otros compañeros que procedían de la Confederación Nacional del Trabajo"[4], "intercambiábamos trigo, patatas, carne, azúcar que teníamos mucha,…". Este testimonio, como otros tantos, nos sirve para darnos cuenta que las colectividades funcionaban aún en el contexto de la guerra, y que en algunas comarcas la moneda fue abolida o reemplazada por vales o bonos hechos de cartón, reafirmando una economía solidaria y sustentada en el valor concreto de las cosas.

Referente al modo de administración, este se encontrará en base a cooperativas asociadas a las colectividades. Las cooperativas, entre sus tareas, tenían la de ser organizaciones con funciones logísticas, económicas y de intercambio, siendo su modo de funcionamiento el asambleario, al igual que el de las colectividades.

El significado de la experiencia colectivista para la Revolución Social en España

Uno de los significados de las colectividades está en la posibilidad de llevar a la práctica las ideas de libertad y apoyo mutuo, en base y en relación a tipos de organización socio-económica colectivista y cooperativa. Así mismo, las economías regionales se vieron afectadas positivamente, pues en determinados momentos, e insistimos, a pesar de la guerra, la revolución social rural logró racional y deliberativamente determinar las mejores relaciones de producción sustentadas en el análisis y conocimiento del espacio geográfico, aumentando en determinados casos el consumo, instaurando nuevas experiencias agrícolas, promoviendo un tipo de comercio regional y/o exterior entre las colectividades de signo solidario.



Agustín Souchy Bauer

La colectivización como un proceso de revolución anarquista en la construcción geográfica del espacio

Una evaluación de las colectividades agrarias en tanto experiencias del anarquismo en la España revolucionaria, implica plantear un problema no menos importante y trascendental para el estudio de este tipo de organización socioeconómica, como para la economía y la geografía anarquista: la posibilidad de revolucionar, al instante que las instituciones y elementos político-sociales de la sociedad capitalista, la forma de ocupar y usar el espacio geográfico. Frente a la centralización impuesta por los Estados en perspectiva geopolítica, incluso de aquellos Estados que se autodenominan "federales", las colectivizaciones agrarias valoraron la relación ser humano-medio ambiente de tal forma que las estructuras espaciales de ubicación de zonas de producción agrícola, de uso de aguas y suelo para viviendas y producción, horarios de trabajo y más, fueron transformados bajo la lógica de la solidaridad, cuidando del medio ambiente a la vez que maximizando los beneficios extraídos de los recursos naturales, es decir, una mirada ecológica humana y natural que se desarrolló al interior de las colectividades.

La Tierra y el Ser Humano en el análisis de Agustín Souchy

Lo primero a señalar es que Agustín Souchy, en el texto "Entre los campesinos de Aragón…", presenta un gran desafío: si la profunda verdad de la revolución social campesina llevada a cabo en Aragón es poco conocida en España y aún menos en el extranjero, es un deber moral y político estudiar, analizar y promover los alcances de esta para las actuales y futuras generaciones en tanto aprendizaje y experiencia. Hacia este objetivo nos lleva la crónica que recorre las comarcas de Alcañiz, Calanda, Alcoriza, Mas de las Matas, Oliete, Muniesa, Azuara, Valderrobles, Beceite, Calaceite, Mazaleón, Albalate de Cinca, Grañén, Basbastro, Binéfar, Monzón, Acampel.

Un segundo punto es la partida del proceso de colectivización como el final del proceso de reforma agraria pedido desde 1931, el fin de una época y el inicio de otra. No es posible asimilar los procesos de colectivización campesina, cuyos fundamentos están en las expropiaciones de las tierras por parte de las asambleas generales de los pueblos a la minúscula reforma agraria llevada a cabo por la República, sustentada en las expropiaciones de unos muy pocos terratenientes y de ciertas propiedades de la Iglesia Católica. Los datos señalan una realidad: en el corto tiempo de existencia de las regiones libertarias fueron trabajadas –por los antiguos pequeños propietarios, medieros o jornaleros– una cantidad de tierras medidas en hectáreas mucho mayor que las entregadas en el periodo anterior.

Tercer punto: la colectivización se da en el contexto nacional de la Guerra. "Inmediatamente después del 19 de julio se produjeron colisiones en diversos pueblos de Aragón entre los campesinos y los fascistas"[5], por lo tanto, el avance de las milicias antifascistas primero y luego la victoria del sector reaccionario determinará la negativa suerte de las colectividades y cooperativas: la vuelta a un sistema de propiedad individual en manos de terratenientes e Iglesia Católica.

Afiche de la memorable propaganda gráfica de la CNT entre 1936-1939.

Conclusiones

Debemos tener presente que aquí sólo hemos expresado unas muy, pero muy pocas ideas sobre lo que se dio en llamar la colectivización del campo español. Si tenemos presente que sin ella, tanto el agricultor como la Revolución Social habrían perdido mucho de su valor, por lo que estudiarlas y comprender sus procesos internos y externos, evoluciones y revoluciones –más allá o más acá de los "puntos de pártida" propuestos– es una tarea de importancia. Pensando en que muchas de las economías regionales de América Latina se sustentan en la producción agrícola y, en uno que otro caso, en la agroindustria, las colectividades pueden constituir una luminosa guía en el camino de la Revolución Social, pues según estimamos, el anarquismo sobrepasa lo materialmente dialéctico e inevitablemente histórico, siendo éticamente humano; natural y geográficamente realizable.

Anexos

ANEXO 1 // Listado de colectividades presentes en el Congreso de Colectividades de Aragón, mediados de febrero de 1937. Datos presentados por Diego Abad de Santillán en el libro: "*Por qué perdimos la guerra*".

Comarcas	N° de Colectividades	N° de Afiliados
Alcañiz	6 pueblos	596
Alcoriza	13	10.000
Albacete de Cinca	16	4.068
Angües	36	6.201
Caspe	5	2.197
Ejulve	8	3.807
Escucha	6	400 (la mayor es Utrilla)
Grañen	12	Sin cifras
Lecera	9	2.045
Monzón	35	3.400 (la mayor es Binefar)
Sastago	4	478
Puebla de Hijar	9	7.146
Pina de Ebro	6	2.924
Torrente	3	Sin cifras
Valderrobres	18	11.449
Mas de las Matas	14	7.930
Mora de Rubielos	21	3782
Ainsa	Sin cifras	Sin cifras
Alfambra	6	502
Berrabarre	6	470
Barbastro	31	7.983
Pancrudo	4	215

Estuvieron representadas en el Congreso de Caspe 275 colectividades, correspondientes a 23 comarcas de Aragón, con un total de 141.430 afiliados.

ANEXO 2 // En el Congreso de Caspe se llama a la formación de una Federación Regional de Colectividades para "coordinar la potencialidad económica de la región y dar cauce solidario a las colectividades en las normas autonómicas y federativas que nos orientan"[6].

Según lo anterior, se determina:

"I° Procede ir con toda urgencia a la creación de campos experimentales en todas las colectividades de Aragón para, con ellos, poder efectuar los estudios que se crean necesarios para intentar nuevos cultivos y obtener así una mejores rendimientos e intensificar la agricultura en toda la región. Al propio tiempo debe destinarse una parcela, aunque sea pequeña, para el estudio de los árboles que más pueden producir y mejor se aclimaten al suelo de cada localidad.

"2° Debe irse a la creación de campos de producción de semillas, para ello puede Aragón dividirse en tres grandes zonas y en cada una de ellas instalar grandes campos para producir las semillas que son necesarias en cada zona, y al propio tiempo, producir para otras colectividades aunque no pertenezcan a la mima zona. Tomemos, por ejemplo, el cultivo de la patata: debe producirse la semilla de esta planta en la zona de más altitud de Aragón, para luego ser explotada por las colectividades de las otras zonas, ya que esta planta, en la parte alta, no es atacada por las enfermedades que le son características si la producimos y cultivamos siempre en la parte de poca altura, o sea, en el terreno húmedo y cálido.

"En tres zonas procederán al intercambio de las semillas que las necesidades aconsejen a cada caso, según los resultados de estos estudios que se realicen en los campos experimentales, pues estos debe estar en armonía unos con otros e intervenidos al propio tiempo por técnicos agrónomos para estudiar y hacer todas las pruebas que se crean de provecho y necesidad…"[7]

Notas

1. Peirats, José. *Los Anarquistas en la crisis política española (1869 - 1939)*. Buenos Aires : Libros de Anarres, 2006.
2. *Op.cit*. P. 143.
3. *Ibíd*.
4. "¡Ni peones, ni patrones!". minuto 13.40 - 14.05.
5. Souchy Bauer, Agustín. *Entre los campesinos de Aragón. El comunismo libertario en las comarcas liberadas*. Buenos Aires : Editorial Tierra de Sur, 2007.
6. Abad De Santillán, Diego. *Por que perdimos la guerra*. P. 93 - 94.
7. *Ibíd*. p. 94 - 95.

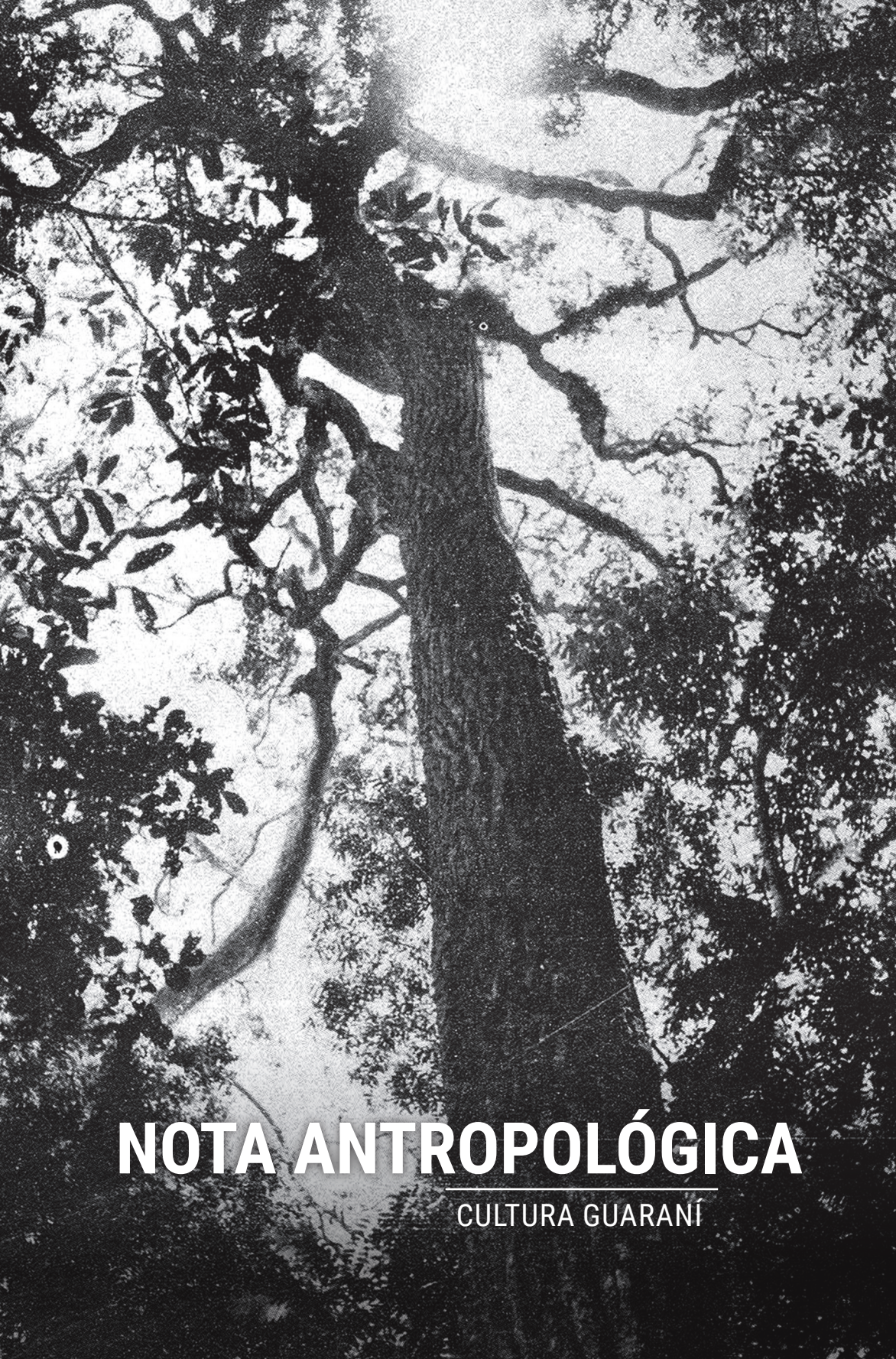
Bibliografía

Abad De Santillán, Diego. *Por qué perdimos la guerra*. Buenos Aires, Argentina, 1940.

Peirats, José. *Los Anarquistas en la crisis política española (1869 – 1939)*. Buenos Aires : Libros de Anarres, 2006.

Souchy Bauer, Agustín. *Entre los campesinos de Aragón. El comunismo libertario en las comarcas liberadas*. Buenos Aires : Editorial Tierra de Sur, 2007.

Souchy Bauer, Agustín & Folgare, P. *Colectivizaciones. La obra constructiva de la revolución española*. Cataluña : Ediciones Pluma de Indio, 2007.



NOTA ANTROPOLÓGICA

CULTURA GUARANÍ

SOBRE LA FOTOGRAFÍA DE PÁGINA ANTERIOR >>

YGARY O CEDRO,
ÁRBOL DE LA PALABRA-ALMA
de la cultura Guaraní

En el vocabulario mítico-religioso es llamado Jasuka Venga, siendo el dios Karavie Gwasu su guardián. Jasuka es el elemento vital del que en la mitología päi surgen los dioses y el universo con todo lo que contiene. Las gotas de savia que destila son gotas de agua eterna. Es un árbol que habla de una época remota; árbol cósmico, mítico, sui generis.

Del libro *Ywyea Ñé'ery, fluye del árbol la palabra*, de León Cadogan.

La dimensión política del lenguaje del colibrí

Diego Mellado G.

¿Podría caber en la mente de nadie que, al darnos a todos la misma compañía, la naturaleza haya querido que algunos fueran esclavos?

Etienne de la Boétie

Alejados del hábito de la interpretación, nuestro estudio sobre la palabra indígena aplicará el método de conversión heliocéntrica que, inspirado en Nicolás Copérnico, Pierre Clastres instaló en la disciplina de la antropología política señalando que "ya es tiempo de cambiar de sol y de ponerse en movimiento".[1]

Ciertamente, habría que definir qué tipo de cuerpo celeste nos identifica, en cuanto nuestra forma y lugar determinará la órbita que tengamos en torno a este inaudito sol. Podríamos ser un cometa que corre el riesgo de estrellarse contra el sol, o bien un frío planeta que gira sin distinguir el eje de su órbita. Sin embargo, de momento, es probable que seamos un planeta cuyo sol está cursando los últimos años de su vida, aguardando su pronta explosión, tras la cual todo será energía, que no muere y se disipa en un halito eterno, alimentando nuevas formas. Es así como se nos aparece la palabra indígena hoy en día, en el siglo XXI.

Procederemos, por lo tanto, a partir de la literatura guaraní.

* Trabajo presentado en el Simposio "Alteridades en contraste" organizado por la Red de Investigación en Filosofía Francesa (Universidad de Chile) y realizado en el contexto del IV Congreso Nacional de Filosofía, año 2015, Santiago de Chile.

§1. El lenguaje del colibrí

La lengua guaraní ocupó un vasto espacio del continente americano: desde las orillas del Río de la Plata hasta las Antillas y Panamá, atravesando los Andes y llegando al Océano Atlántico, la palabra guaraní funcionó como puente entre las más ocultas comunidades de la selva. Era la lengua general de la selva. Unía lo que niebla densa y la espesa flora separaba. Este puente no afectaba la autonomía de los grupos que vivían en los claros de la selva, todos ellos autosuficientes y aislados de los demás.

Evidentemente, es difícil determinar los límites de lo étnicamente guaraní. No se trató de un pueblo, tampoco de una nación, mucho menos de una raza uniforme. Sería más sensato considerar que lo que existió fue un Dominio Guaraní conformado por un "complejo de numerosas naciones bastante diversificadas, aunque de común origen y caracteres esenciales comunes"[2], según sostuvo el Doctor Moisés Bertoni.[3] Por ello, si nuestro interés es indagar la dimensión de sus palabras, es necesario, por un lado, definir las características fundamentales de su lengua y, por otro lado, analizar la concepción que poseen acerca del origen del lenguaje. Ambos aspectos nos detallarán, en una especie de vuelo de pájaro, el imaginario político y social que ordenó el cuerpo social indígena.

Lo primero es señalar que el lenguaje guaraní no se originó por simples onomatopeyas. Si bien es cierto que la onomatopeya es universal y que el guaraní ha conservado gran parte de este primitivo lenguaje, el origen más certero responde a dos caracteres psíquicos fundamentales que podemos distinguir con toda claridad: la facultad especial para la síntesis y el poder de abstracción.

Su **facultad especial para la síntesis** está expresada en la enorme capacidad que tenían para clasificar conceptos de género, familia y clases. Pese a ser una lengua carente de escritura, el manejo de la síntesis permitió conservar el conocimiento científico de plantas y animales, siendo capaces de inscribir más de dos mil nombres de géneros zoológicos y botánicos con absoluta precisión. Lo que destaca de esta capacidad es que, en tanto característica fundamental del lenguaje, el conocimiento científico natural no está reservado a quienes estén instruidos en la ciencia (como en nuestra sociedad moderna), sino que "siempre fue y siempre es del dominio de todos, de la masa popular entera y de cada persona".[4]

El **poder de la abstracción**, asimismo, representa la riqueza de una lengua que, aunque no sea escrita, posee numerosas palabras con un sentido abstracto. Esto explica su carácter holofrástico, en tanto una sola palabra puede expresar toda una frase. Se puede afirmar, incluso, que "todo en el guaraní es abstracción", sobre todo si atendemos la relación entre religiosidad y lenguaje.

Ambas facultades, además, se potencian en tanto el guaraní es una lengua de yuxtaposición: en sus oraciones no hay partículas (es decir, elementos invariables), sino partes:

> Ninguna de las partes o componentes de una palabra es menor; todos son iguales; no hay jerarquía; todos son conceptos, y un concepto, como tal, importa como otro, es tan necesario en la palabra como cualquier otro. De lo cual resulta que lo que sucede es una simple yuxtaposición de vocablos.[5]

Nomenclatura infinita. No existe vocabulario guaraní que pueda registrar todas las palabras. Su sentido no es conformar un sistema cerrado, sino ser lo más provechoso para la oralidad y el canto.

Estas características indican que el guaraní está lejos de ser una simple lengua salvaje. La precisión científica y el carácter abstracto indican que su origen es, sobre todo, ideológico: su lengua representa "ideas", se distancia de la simple onomatopeya, que usualmente sirve para expresar un concepto figuradamente. Su visión religiosa, como dijimos, confirma esto, dado que el nacimiento del lenguaje es uno de los primeros movimientos de la creación. Así lo cuentan, por lo menos, las primitivas costumbres del colibrí.

Según los registros de León Cadogan[6], el mito de la creación guaraní nos remite a Ñande Ru, el Creador que en las tinieblas originarias se creó a sí mismo. La boca del Primer Padre era refrescada por el Colibrí, pájaro primigenio que sustentaba su cuerpo divino con productos del paraíso y que, en cierta forma, representa la autosuficiencia de Ñande Ru, cuya existencia entre las tinieblas es posible en tanto es iluminado por el reflejo de su propio corazón.

Esta concepción supone que la creación es cíclica. En sus *cantos resplandecientes*, se escucha el relato donde siempre es posible alcanzar al viento originario, lugar de existencia de Ñande Ru:

> Él existía en medio de los vientos originarios.
> El viento originario en que existió nuestro Padre se vuelve a alcanzar
> cada que vez que se alcanza el tiempo-espacio originario [invierno],
> cada vez que se llega al resurgimiento del tiempo-espacio primitivo [primavera].[7]

La resurrección del espacio-tiempo, los vientos nuevos del norte y noreste, es la aparición de la primavera y, con ella, del Colibrí. El Colibrí, en este sentido, sería el propio Ñande Ru, no en el sentido de ser una forma del Dios Creador, sino en tanto manifestación de éste:

> Dios, anterior a todo lo existente, ha creado el Universo. Es el espíritu que anima al mundo y a cuanto existe en él. Como reactor supremo, lo mismo hace el bien como hace el mal, o permite que se haga entre los hombres, conforme a su insondable sabiduría. Este último concepto implica que, así como el bien, el mal es necesario o tiene su razón de ser, entre los Guaraníes. Dios es puro espíritu. No asume forma alguna, ni se presenta casualmente como una aparición. El trueno, el relámpago, el rayo, no son sino sus manifestaciones.[8]

En el ciclo de la creación, el Padre Primero creó el lenguaje, que luego se transformará en la esencia del alma enviada a los hombres. Después, creó el amor al prójimo y los himnos sagrados. Un canto resplandeciente lo grafica así:

> Habiendo creado el fundamento del lenguaje humano,
> habiendo creado una pequeña porción de amor,
> de la sabiduría contenida en su propia divinidad,
> y en virtud de su sabiduría creadora
> el origen de un solo himno sagrado lo creó en su soledad.
> Antes de existir la tierra,
> en medio de las tinieblas originarias,
> antes de conocerse las cosas,
> creó en su soledad [para sí mismo]
> el origen de un himno sagrado.

Este movimiento solitario fue depositado en los cuatro dioses sin ombligo, a quienes hace partícipes de la creación, los Ñamandú de corazón grande, al Ñamandu de corazón grande y los futuros padres de los Karaí, de los Jakaira y de los Tupá. Estos dioses conforman las cuatro columnas de la creación: Karaí, dios del fuego (fervor de los hombres); Jakaira, que vivifica las tinieblas (sabiduría y poder); Tupá y su esposa, dios de las aguas (templanza).

Ellos serán, además, los padres de las palabras-almas, ya que El Creador, antes de retirarse a las tinieblas, los inspirará a enviar el himno sagrado a la tierra, para que formen a los hombres y a las mujeres.

La cosmogonía continúa. Esta primera tierra es contaminada por la víbora originaria, deviniendo luego en su destrucción. Evidentemente, no es el momento de seguir excavando en los orígenes. Para nuestro propósito, lo elemental ya salta a la vista, quedando muy bien expresado en una palabra sagrada que, según León Cadogan, los guaraníes no pronuncian frente a los extraños: *Kuaa-ra-ra*, que bien podríamos traducir como "poder creador de la sabiduría", es decir, Dios, en cuanto es puro espíritu, no responde a un esquema de misericordia; sus impulsos no están mediados por el bien y el mal, sino sencillamente por la justicia. Por ello, el culto del Dios Supremo se reduce, sencillamente, al reconocimiento de su existencia.

Según esto, ¿qué implicancias tendría esta cosmovisión respecto a la conformación del cuerpo social y político de las comunidades indígenas? ¿Cómo influyen en el desarrollo de una sociedad esta concepción del lenguaje y de la religiosidad? Indudablemente, aquí encontramos uno de los motivos por los cuales no emergieron las estructuras de dominación en la selva guaraní, no

Mujeres mbyá-guaraní (fotografía del libro *Ywyea Ñé'ery*, de León Cadogan).

aconteció la separación de lo político y lo social que se tradujo en el nacimiento del Estado.

§2. Eclosión del pensamiento

El estudio de las cosmogonías supone, inevitablemente, preguntarse acerca de la aparición de lo político en el seno de la sociedad: ¿Podríamos pensar que la aparición de la palabra es el surgimiento de lo político? Las características que hemos descrito de la lengua guaraní esbozan el modo en que esta sociedad se desarrollaba y vivía en la oscuridad de la selva: desconociendo las órdenes, ni siquiera se consideraron "un pueblo elegido por Dios", reduciendo la religión a un conjunto de preceptos morales.

La creación del himno sagrado por Ñande Ru es, entre los hombres, la importancia de las Bellas Palabras, como *Kuaa-ra-ra*, que son bien común repartido entre hombres y dioses. Pierre Clastres, siguiendo a León Cadogan, las describe de la siguiente manera:

> Lenguaje del deseo de superar lo humano, deseo de un lenguaje próximo al de los dioses, los sabios guaraníes supieron inventar el esplendor solar de los términos dignos solamente para dirigirse a las divinidades. Y no nos confundamos: la lírica de las Bellas Palabras designa al mismo tiempo la eclosión de un pensamiento, en el sentido occidental del término.[9]

Esta eclosión resulta indispensable en el ser guaraní, ya que, a pesar de desenvolverse en el campo profético, se descubre en ella la pobreza del mito y, a su vez, el nacimiento de su pensamiento reflexivo. Esto configura los dos estadios donde la palabra juega un rol fundamental: la política y la religión, que en este caso se aplica al jefe indígena y al chamán.

Por un lado, pese a la estrecha relación entre el poder y la palabra, el discurso de la jefatura indígena[10], al estar inserto en un cuerpo social indiviso, se limita a celebrar las normas de vida tradicionales y ancestrales. Según el relato de Pierre Clastres, aun tratándose de un acto ritualizado, nadie guarda silencio ni presta atención a las palabras del jefe, básicamente porque no dice nada que toda la comunidad ya sepa.

En tanto el lugar de la jefatura está separado del poder, su discurso se articula como una deuda infinita, un *deber* a la tribu, no un derecho exclusivo, sino más bien "la garantía que prohíbe al hombre de palabra convertirse en hombre de poder".[11] Desde esta perspectiva, el jefe es quien obedece las normas comunitarias. En ningún caso, es la comunidad la que obedece al jefe, en tanto no hay nada más ajeno para el ser primitivo que la noción de obedecer. Por esta razón, las normas son sustentadas por toda la sociedad, la que, a su vez, las acepta, respeta e interioriza a través de la educación de los hijos e hijas.[12]

Por otro lado, ¿cómo funciona la palabra religiosa? ¿Qué rol cumple en el cuerpo de la sociedad? Las palabras del "chamán" expresan un universo metafísico que, como todo universo, se abre inmenso frente a nuestra mirada. Es un relato etnológico que decanta en indagación filosófica:

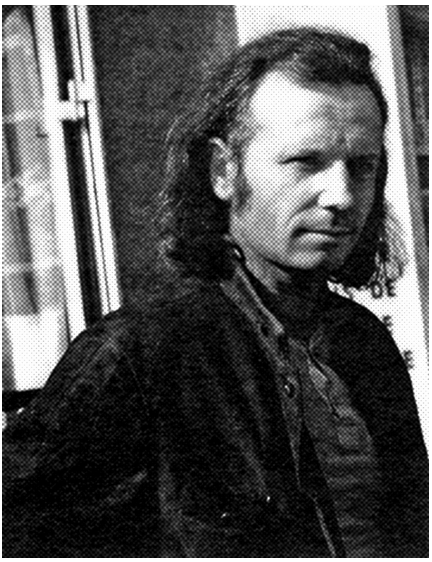
> Las bellas palabras, así llaman los indios guaraníes a los términos que les sirven para dirigirse a los dioses. Bello lenguaje, palabra luminosa, agradable al oído de los dioses que las estiman dignas de ellos. Rigor de su belleza en la boca de los chamanes inspirados que

> las pronuncian; embriaguez de su grandeza en el corazón de los hombres y mujeres que las escuchan.[13]

El fundamento de la palabra es humano y divino, su expresión en la tierra enferma garantiza que algún día llegarán a ser aquello que fueron desde un principio: divinos.

La Palabra, que se dice *ayvu*, es signo y sustancia de lo humano, y se sitúa en el corazón de la divinidad del dios, en cuanto éste determina la naturaleza humana. Esto, precisamente, porque "los hombres se definen como tales solamente por la relación que mantienen, gracias a la mediación de la Palabra, con los dioses"[14]. Ellos expresan Bellas Palabras para desplegar su verdadera naturaleza, su dos, su condición de hombre y de dios que fue pérdida.

Por eso las Bellas Palabras, ñe*' é porã,* también son palabras colectivas, no le pertenecen al profeta que las expresa, ni se sitúan como una conexión individual. Es el colectivo de hombres, es la tribu que existe entre el individuo y los dioses: es la comunidad la que habla con Ñamandu, dios principal:



Pierre Clastres.

> (…) los dioses y las diosas, padres y madres verdaderos de la Palabra, de la palabra-habitante: ñe *e*, Parcela del ayvu, este término significa palabra, vocablo, pero también en nuestro lenguaje, alma, espíritu. Ñe *e* es lo que constituye a un ser humano como persona, lo que surgido de los dioses viene a habitar el cuerpo destinado a ser su morada.[15]

Principio de individuación, en otras palabras, que fija a la persona a la comunidad que reúne el *ayvu,* y que explica el motivo por el cual la organización social de la sociedad guaraní se desarrolla como una voluntad colectiva.

§3. Formas de la palabra

Importancia de la Palabra: ¿Qué ocurre entonces entre el discurso de las Bellas Palabras y la búsqueda del país del no-Uno, *ywy mara*-ëy, la Tierra sin Mal? A fines de 1965 y comienzos de 1966, Pierre Clastres visita el río Xingu, río de 2.260 kilómetros que se extiende a lo largo del Brasil, donde realiza su primera instancia con los Guarani del litorial de São Paulo, es decir, con los descendientes de quienes sobrevivieron a la última gran migración religiosa que aconteció a comienzos del siglo XX y que tuvo su punto de partida en Paraguay. Desde ese entonces, Clastres se interesa por las grandes migraciones que precedieron a la llegada de los europeos y que provocaban que los indios abandonaran sus territorios familiares conducidos por el *karai*, el profeta que versaba el mito de la Tierra sin Mal.[16]

De esta forma, Clastres interpreta la migración religiosa como "el rechazo de

la vía hacia donde el liderazgo conducía a la sociedad, el rechazo del poder político separado", pero, al mismo tiempo, reconoce que el motor de la migración es "un discurso profético que identifica al Uno como raíz del Mal y afirma la posibilidad de escapar".[17] Esto se traduce en que el particular acontecimiento de las grandes migraciones antepone la aparición de los profetas y la institución de la jefatura, expresando en estos grandes movimientos una enigmática relación entre ambas figuras.

Rechazo del Estado y discurso profético: la migración es el intento de hacer fracasar la dinámica del liderazgo, casi irresistible en los jefes, y detener la posibilidad de que se transformen en portadores de leyes. Acto insurreccional, en otras palabras, de los profetas contra los jefes, a través de un discurso de los *karai* que era capaz, incluso, de arrastrar grandes masas de *indios fanatizados* hasta la muerte.

La palabra toma otro sentido: en el caso del profeta, ya no es un deber de la palabra, tal como ocurre en el jefe indígena. Éste posee mucho más poder, armado sólo con su *lógos* es capaz de generar grandes movilizaciones:

> Si el jefe salvaje está en la obligación de transmitir una palabra inocente, la sociedad primitiva puede también, ciertamente en condiciones determinadas, ser proclive a escuchar otra palabra, olvidando que esta palabra es dicha como un mandamiento: es la palabra profética.[18]

Pero la palabra profética no es la misma del chamán, personajes que suelen confundirse. Clastres señala que ambos se distinguen en que el chamán funciona como médico para la comunidad, y a su vez, como máquina de guerra al servicio de la comunidad contra los enemigos, mientras que un profeta no medica personas, jamás será un médico. En cambio, "los profetas hablan, hacen discursos de comunidad en comunidad, de aldea en aldea"[19] y se denomina *karai,* mientras que los chamanes son llamados *pajé*.

Es, por lo tanto, la figura del profeta la que nos ocupa, su *lógos*, su arte para hablar de la Tierra sin Mal y, más aún, de lo que ocurre con el cuerpo social primitivo durante las migraciones. Hélène Clastres realizó una investigación en torno a la Tierra sin Mal, donde expone una infinidad de elementos que aluden a la mentalidad del guaraní como permanente orientación al más-allá.

Se trata de una cierta *necesidad del viaje* y, al mismo, interpretación errada de los mitos. Los *karai* no habían descubierto la Tierra sin Mal en la dirección que esperaban. Esto último provocó largas peregrinaciones que fueron mermando los espíritus y los cuerpos de los tupí-guaraníes y, con ello, provocando el abandono de las reglas sociales:

> En cuanto a la vida política, sabemos que durante toda la migración el grupo entero era dirigido por el profeta; él solo decidía acerca del camino a seguir, de los trabajos y gestos a realizar. Ninguna alusión, en los relatos de las migraciones, a un papel cualquiera de los jefes, y sin duda éstos no tenían en consecuencia voz ni voto (…) Todo deja suponer que ya no se reconocía la autoridad política: las normas tradicionales eran sustituidas por las exigencias del ritual; ahora bien, éstas procedían de la negación de aquellas.[20]

La migración, por lo tanto, termina como un abandono de las actividades

económicas y políticas normales y la búsqueda de la Tierra sin Mal se transforma en rechazo activo de la sociedad. Conclusión extraña para una lectura particular: si bien el mito tiene un sentido terreno, su trasfondo no era espacial, sino la de *un otro hombre*, exento de obligaciones, el hombre-dios.[21]

¿Qué sucede con el profeta, entonces, en su lucha contra la jefatura? ¿Qué implicancias tienen las migraciones respecto al *dejar de ser primitivo*? ¿Cuál es la relación entre el *karai* y el poder político? Pierre Clastres establece la duda:

> En el discurso de los profetas yace tal vez el germen el discurso del poder y, bajo los rasgos exaltados del conductor de hombres que dice el deseo de los hombres, se disimula tal vez la figura silenciosa del Déspota.[22]

¿El profeta es el germen del déspota? Quizás no el germen, pero sí su intención, pues "lo que sabemos de su historia permite suponer que, por un lado, los *karai* trataban efectivamente de conquistar el poder político, pero que, por el otro, probablemente no lo habrían conseguido".[23]

***

Solo quedaría preguntarse si al final de cada peregrinación esperaban encontrar al colibrí revoloteando, habido por el néctar de los nuevos días, de la resurrección de los tiempos y, con ello, de la felicidad que huye a nuestra condición humana.

NOTAS

1. Pierre Clastres. "Copérnico y los Salvajes" en *La sociedad contra el Estado.* La Plata, Terramar, 2002. Pág. 23.
2. Moisés Bertoni. *La civilización guaraní (Parte I: Etnología).* Alto Paraná (Paraguay), Ex Sylsis, 1922. Pág. 135.
3. Moisés Bertoni (1857-1929) fue un naturalista suizo de ideas anarquistas que, aconsejado por los geógrafos Piotr Kropotkin y Elisée Reclus, migra a Sudamérica hacia el año 1884 con el propósito de desarrollar un proyecto de estudio agrícola, botánico y etnológico. En Paraguay, donde residió y enfocó su investigación científica, fundó la imprenta *Ex Sylvis,* a través de la cual publica, de forma autónoma, sus investigaciones agrícolas y etnológicas, destacando sus estudios sobre la *Civilización Guaraní*, distribuido en tres tomos (1000 páginas, aproximadamente). Los terrenos donde se desarrolló este proyecto son, hoy en día, el conocido Monumento Científico Moisés Bertoni, ubicado a orillas del Paraná.
4. Moisés Bertoni. *La lengua guaraní. Estructura, fundamentos gramaticales y clasificación.* Asunción, Editorial Guaraní, 1940. Pág. 5.
5. *Op. cit.* Pág. 7.
6. León Cadogan (1899-1973) fue un antropólogo y etnólogo paraguayo. Hijo de inmigrantes australianos, su formación científica fue, en gran parte, autodidacta, relacionándose en su juventud con los indígenas mbyá, siendo, prácticamente, el primer blanco en conocer los misterios de esta etnia, conforme señala Pierre Clastres, quien conoció a profundidad la obra de Cadogan (sobre todo en su libro *La palabra luminosa).* La bibliografía de León Cadogan cuenta con múltiples interpretaciones de la lengua y la mitología guaraní.
7. Para la cita de los cantos, hemos utilizado la obra: *La literatura de los guaraníes.* Introducción, selección y notas de Alfredo López Austin. Versión de textos guaraníes por León Cadogan. México, D.F., Editorial Joaquín Mortiz, 1965. Pág.

8. Moisés Bertoni. *La civilización guaraní (Parte II: Religión y moral)*. Alto Paraná (Paraguay), Ex Sylsis, 1922. Pág. 55.
9. Pierre Clastres. *La palabra luminosa: mitos y cantos sagrados de los guaraníes*. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1993. Pág. 14.
10. El problema del poder en las sociedades sin Estado lo desarrollamos en el artículo "Pierre Clastres: la revolución anticipada de las sociedades primitivas", disponible en el dossier de arqueología y antropología anarquista de Erosión, Revista de Pensamiento Anarquista, número 5, año III, primavera de 2015.
11. *Op.cit.* Pag. 134.
12. Pierre Clastres. *Entretein avec l'anti-mythes*. Paris, Sens & Tonka, 2012.
13. Pierre Clastres. *La palabra luminosa*. Pág. 9.
14. *Op. cit.* Pág. 34.
15. *Ibíd*. Pág. 36.
16. Hélène Clastres. "Tableau des terrains de Pierre Clastres" en *Pierre Clastres*. Paris, Sens & Tonka, 2011.
17. Pierre Clastres. *La sociedad contra el Estado.* Pág. 185.
18. *Ibíd.*
19. Pierre Clastres. *Entretein avec l'anti-mythes*. Pág. 135.
20. Hélène Clastres. *La tierra sin Mal. El profetismo tupí-guaraní*. Buenos Aires, Del Sol, 2007. Pág. 77.
21. *Ibíd.* Pág. 77.
22. Pierre Clastres. *La sociedad contra el Estado.* Pág. 185.
23. Hélène Clastres. *La tierra sin Mal.* Pág. 80.

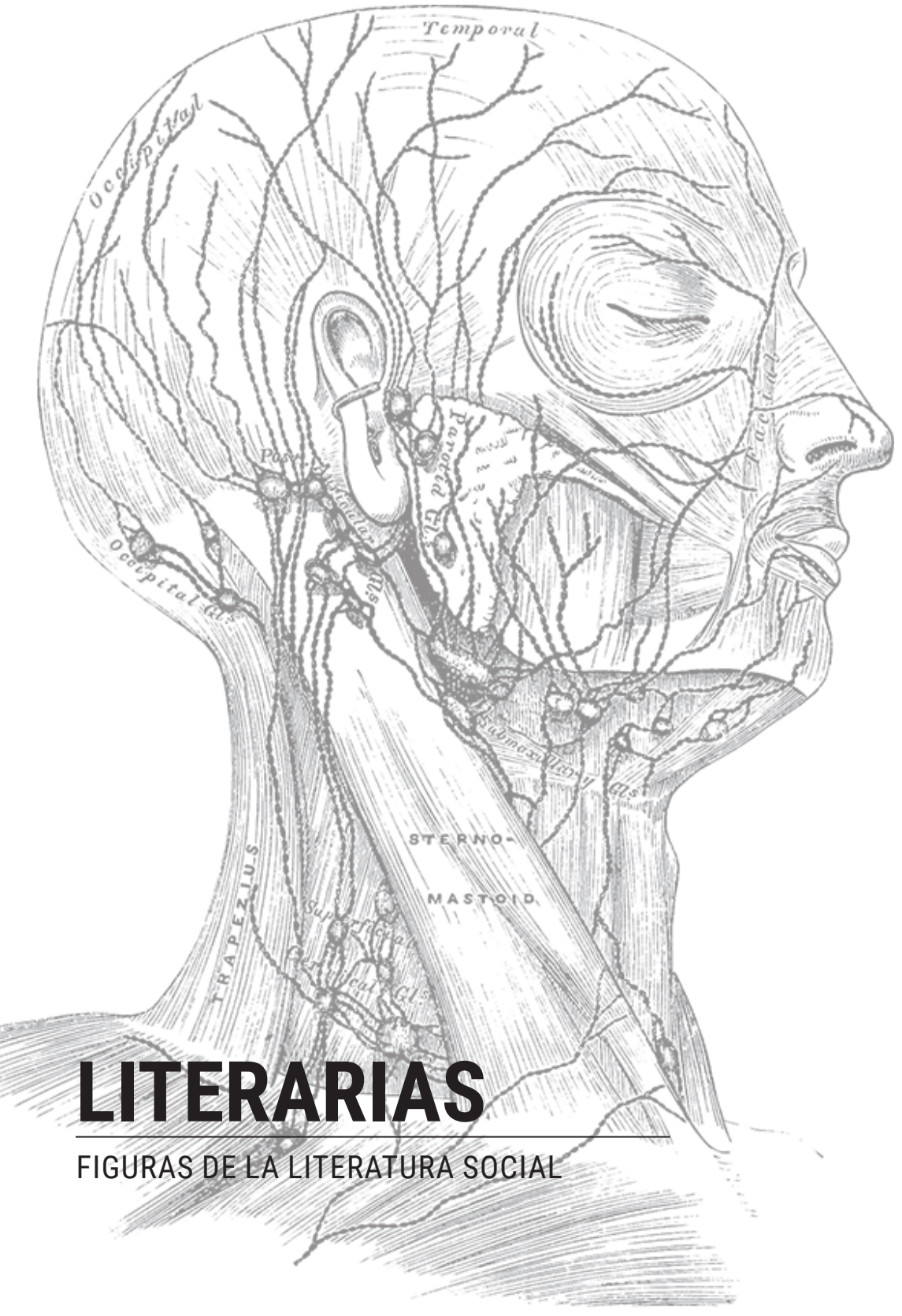
PALIMPSESTOS
Revista de Arqueología y Antropología Anarquista

PALIMPSESTOS: Revista de Arqueología y Antropología Anarquista es una publicación digital independiente, de periodicidad semestral, orientada a la socialización de trabajos de investigación, estudios de casos, reflexiones teóricas, aportes metodológicos y experiencias prácticas desde una perspectiva anarquista amplia; que acepta contribuciones vinculadas a la arqueología, antropología, bioantropología y gestión de referentes culturales.

Como propuesta libertaria, esta revista intenta borrar fronteras y distancias, esperando contribuciones de autores de todos los rincones del globo. Por cuestiones técnicas y limitaciones idiomáticas, se sugiere que los trabajos estén redactados en inglés, portugués o español. Serán publicados en idioma original y sus correspondientes traducciones al último mencionado. Aquellos textos escritos en cualquier otro idioma, podrán ser incluidos si el/la autor/a se encuentra en posibilidades de aportar la traducción correspondiente.

La convocatoria es permanente, los trabajos pueden enviarse durante todo el año. Sin embargo, periódicamente los/las editores decidirán una fecha de cierre para la selección de cada número. Los trabajos recibidos a partir de la misma quedan automáticamente en consideración para el número siguiente.

PARA SEGUIR EXCAVANDO, VISITE:
WWW.PALIMPSESTOANARQUI.WIXSITE.COM



LITERARIAS

FIGURAS DE LA LITERATURA SOCIAL

Gonzalo Drago: los trazos del alma popular

Felipe Reyes F.

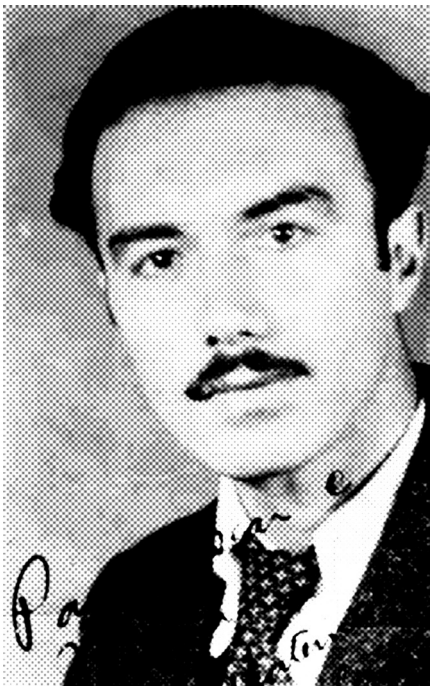
Drago remece el árbol de sus recuerdos
y desde él caen y ruedan por sus
páginas las historias de los humildes,
con su miserable alegría, con su dolor
y su fatalismo

Luis Durand

Hasta sus últimos días se le vio en las veladas de la Sociedad de Escritores de Chile, empujando con dignidad sus ochentaintos años, reconociéndose como un "empleado público jubilado con magra pensión", o arrimándose a la mesa de Jorge e Iván Teillier, Rolando Cárdenas y compañía en el bar La Unión, de la calle Nueva York 11, lugar de encuentro de *Los vagabundos de la nada*, contando que tenía terminada una nueva novela que daba cuenta de las frustraciones, miedos, miserias y dolores vividos durante los años de dictadura y a la que había titulado *Tiempo de adorar* (y que aún permanece inédita). Luego dejó de aparecer por el bar y la SECH o cualquier otra reunión de escritores, y se recluyó en su casa cercana a la plaza Egaña, en Ñuñoa. Pronto se supo la triste noticia: Gonzalo Drago falleció en Santiago el 24 de junio de 1994, a los 88 años de edad. En las páginas de la revista *Mensaje*, el escritor y crítico Antonio Avaria señaló: "ha muerto un escritor sarcástico y desengañado, cazurro, quitado de bulla, conocedor como pocos de la vida proletaria chilena, en la mina,

en el campo…". Unos días después, el diario *La Nación* publicó una desalentadora nota en la que se lee: "a su entierro asistieron unos pocos amigos de su generación. Se pronunciaron los discursos del caso y parece que ahora viene – tal vez – el olvido". Y anticipándose a nuestros días, agrega: "el nombre del escritor Gonzalo Drago le dice poco a los jóvenes…".

Gonzalo Drago Gac fue uno de esos escritores chilenos forjados en la lucha por la vida, tributario la experiencia, con más intuición y buen oído literario que estudios formales, y que asumió la literatura no como un pasatiempo de "diletante", sino como una forma de vida, como el arte de la renuncia permanente colmada de dolores y desgarros interiores del esfuerzo silencioso y la perseverancia a toda prueba. El propio Drago señalaba que "el escritor no es sino un intérprete de la vida, de su propio yo interior, que ejecuta fielmente el mandato de su ser más íntimo. Y la vocación no es sino la obediencia a ese imperativo que lo obliga a realizar la obra literaria, a despecho de sí mismo y de los demás. Naturalmente, no basta tener la vocación para llevar a cabo una obra literaria. Se necesita, además, una constancia y una fe en sí mismo puesta a prueba de todos los infortunios (…). Ni la pobreza, amarguras o incomprensiones que casi siempre rodean al escritor, logra hacerlo desistir de su intento de dar vida a lo que bulle en su interior". Y esa batalla interior lo sitúa en un particular momento literario en el que inevitablemente quedará vinculado a la llamada Generación de 1938: ese grupo de escritores que sin remilgos izaron la bandera de las reivindicaciones de la clase trabajadora y las aspiraciones de los sectores medios, logrando describir



Gonzalo Drago en la década de los '40.

en sus obras la problemática social y política de su tiempo, sus miserias y dolores, y la constante lucha del hombre contra la naturaleza.

En una de sus últimas entrevistas, concedida al escritor Ramón Díaz Eterovic, Drago se refirió al origen de su generación, a esos creadores en los que predominó la voluntad de hacer de la forma un instrumento al servicio de la expresión de una realidad, un intento de superar la subjetividad en beneficio de una elaboración poética de un mundo social hasta entonces suprimido o falsificado: "Todos los escritores de mi generación nos formamos solos. Cada uno fue autodidacta. Creo que toda la Generación del 38, y posiblemente la que le siguió, se formó sola, intercambiando ideas y apoyándose en la lectura de los libros. Éramos grandes lectores de

la literatura rusa y de algunos autores franceses. En general, los escritores de ese tiempo comenzamos a publicar con el advenimiento del Frente Popular, en el gobierno de Pedro Aguirre Cerda. De ahí nació la Generación del 38, que yo considero de lo más valiosa y numerosa. Nunca nos planteamos un postulado, sino que fue algo espontáneo. La Generación había sufrido desde el año 30 en adelante, por persecuciones políticas o gremiales. Yo fui expulsado de la *Braden Cooper*. Por eso escribí *Cobre*. Francisco Coloane había visto muchas injusticias en el sur del país, entonces ya tenía su tema. En el extremo norte estaba Andrés Sabella viendo la injusticia en la pampa salitrera. Espontáneamente denunciamos las injusticias que estaban ocurriendo en esa época".

Gonzalo Drago nació en San Fernando festivo 31 de diciembre de 1906. Su padre, Marcial Drago, un trabajador errante, un "buscavidas" de oficios varios, "huaso, manso como un buey o atrevido como un puma, sentimental como un sauce o risco como un espino", arrastró a su familia por pueblos y ciudades donde le ofrecieran un empleo. El viejo agarraba las pilchas, cargaba la carreta… "y nos fuimos"; situación que le impidió al niño Gonzalo finalizar una interrumpida etapa escolar para graduarse como un total autodidacta. Su obra de honda raigambre popular, es la extensión de las propias vivencias, la observación y la sensibilidad de un hombre que conoció de cerca los más variados ambientes y personajes, y que se desempeñó en múltiples oficios: Empleado de la aduana de Arica, en el Ferrocarril Trasandino, en los minerales de Sewell en Rancagua –como oficinista de la trasnacional *Braden Cooper* –y finalmente como funcionario de la Tesorería General de la República. Pero también fue un lector permanente, atento, crítico. Durante todos esos años, Gonzalo Drago llegaba puntual a cumplir su jornada laboral, siempre acompañado de algún libro bajo el brazo sobre los más diversos temas, así absorbió sin respiro las obras nacionales del momento y los clásicos de la literatura universal.

A fines de la agitada década del veinte, con veintidós años de edad, Drago se instala en Rancagua, ciudad emergente que por entonces contaba con algo más de treinta mil habitantes. Pronto, el joven Gonzalo se enteró de la biblioteca pública Dr. Eduardo De Geyter, de la avenida Cachapoal N° 90, hasta donde se dirigió contemplando los modernos tranvías eléctricos de la calle Estado en busca de nuevos volúmenes para devorar en su firme decisión de convertirse en escritor. Una vez ahí, queda impresionado con el singular bibliotecario: un hombre "de mirada apacible y lentas actitudes, delgado, pulcro en el vestir, cuidadosamente peinado" –anotará Drago–, un voraz lector de una memoria incuestionable, y con el que trenzaría una amistad para toda la vida, su nombre: Óscar Castro. Drago recordaba así aquel encuentro: "Óscar era un gran lector, tenía unos años menos que yo y tenía la gran ventaja de trabajar en una biblioteca. Había leído mucho y su vida era más bien sedentaria. Nos hicimos amigos y Óscar me recomendaba libros. Tuvo ese bonito gesto que siempre se lo agradecí: el encausarme en la buena literatura". Entonces, comenzaba a germinar la semilla del escritor y Drago comienza a leer sin descanso a los rusos; a Flaubert, Zola y Balzac; a Cervantes, Bécquer y Baroja; a Rubén Darío, pero también a Blest Gana, Orrego Luco, Baldomero Lillo

y D'Halmar "con verdadera hambre", anotará años después, "descubriendo un mundo inédito, fascinante, torturado, místico, fantástico, dionisiaco o diabólico entre las páginas de un libro".

Aquella amistad marcaría el rumbo definitivo de su vida. Junto al préstamo de libros, las lecturas y el diálogo, Drago se incorpora como miembro fundador del naciente grupo *Los Inútiles*, cofradía literaria que surge a partir de la disolución del Círculo de Periodistas de Rancagua, y en la que el novicio escritor urdirá junto a Castro y a César Sánchez, Óscar Vila, Gustavo Martínez, Félix Miranda, Gustavo Vithar y el peruano Luis A. Fernández, la realización de actividades literarias abiertas a la comunidad rancagüina. Así fue como el 15 de diciembre de 1934 se dieron cita en el Bodegón del Tío Cuadra, conocido tugurio de la ciudad, todos sus miembros para dar inicio a la primera reunión. Sobre el singular nombre del grupo, Drago relataba que surgió de "una discusión larga, que duró varias horas. Se propusieron varios nombres. Hasta que Luis Fernández, que como muchos peruanos era muy efusivo y verboso, dijo un pequeño discurso: "Si en esta ciudad minera todo se vuelve plata, dinero, y no hay espacio para la cultura, quiere decir que toda nuestra labor va a ser inútil". Entonces, alguien, creo que Óscar Vila, dijo: "Que se llame *Los Inútiles*. Y fue un acierto". Una vez en marcha, Drago presentará las credenciales de su irónica sociedad:

> Los Inútiles – pese a torcidas interpretaciones– no han estado jamás por encima, en una torre de marfil, ni al margen de la ciudad, sino en medio de ella.

Declaración de principios en la que pareciera enviarles un mensajes a los para entonces extintos grupo de *Los Diez* (la creación y difusión literaria y artística "en una torre de marfil") y a la *Colonia tolstoyana* (cultivar la tierra, el arte y la literatura "al margen de la ciudad"). Ellos, en cambio, promovían la acción concreta junto a la comunidad regional: organizaron la primera Semana del Libro y comenzaron a producir la *Revista Oral*, la única revista radial de Chile con programación cultural que transmitió Radio Rancagua por dos años consecutivos, además de la creación de la revista *Nada*: *en defensa del espíritu*, dirigida por Óscar Castro, a la que luego se sumaría *Actitud*, la publicación más representativa del grupo, impresa a mimeógrafo en un taller casero y que alcanzó los 10 números. Pronto, romperían el cerco del centralismo y formarían su propia editorial, *Talamí,* en la que difundieron el trabajo de algunos de sus integrantes como Óscar Castro, Raúl González Labbé, Félix Miranda y el propio Drago.

Junto a las acciones desplegadas como miembro de *Los Inútiles,* comienza a colaborar en el diario *La Semana* con crónicas y algunos de sus primeros poemas firmados como "Alsino" (nombre del personaje de la novela homónima de Pedro Prado, ese joven campesino introvertido, reflexivo y soñador que añora volar y dedicará toda su vida a tratar de lograrlo) y otros tantos como "Ateneo". Drago recordaba así sus inicios en la prensa: "Mis primeras producciones no me atreví a llevarlas personalmente al director de La Semana y se las enviaba por correo. Después, con la confianza que me inspiraron la publicación de algunos poemas, me atreví a llegar hasta la oficina del periódico en donde recibí la cordial acogida personal de don Miguel González, director

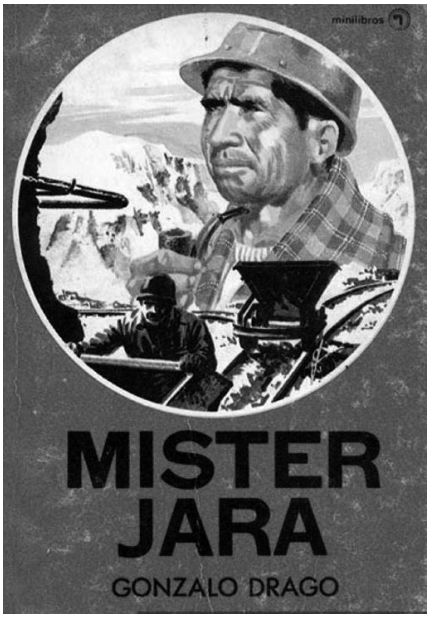
y propietario"; colaboraciones que no abandonaría a lo largo de su vida.

§§§

La década del treinta sería de gran actividad periodística: colaboró también en el diario *El Rancagüino*, para más tarde convertirse en cronista estable con sus columnas *Antena semanal* y *Los libros*; paralelamente publicaba también en otros periódicos regionales como *La Voz de Colchagua*, *La Región* y *El Cóndor*. Hasta que en 1941 publica *Cobre*, su primer libro, un volumen de diecisiete cuentos reunidos luego de su despido de la minera *Braden Cooper Co.* en la que, desde un puesto de burócrata, irá registrando en hojas con membrete de la compañía, al reverso de memorandos y circulares las ideas que iban apareciendo durante la jornada diaria. Luego, en libretas y en cuadernos de colegial fue ordenando las historias relatadas por los trabajadores, las pellejerías y frustraciones, la cotidianidad de la ruda vida minera y las injusticias cometidas por los jefes gringos, como su propia destitución, hecho que no pasará por alto y denunciará en la singular dedicatoria incluida en el libro, dirigida a sus antiguos patrones:

> A mis ex camaradas de la Branden Cooper Co. Y a los expulsados arbitrariamente por la tiranía yanqui o por la soberbia incontrolada de algunos jefes criollos.

Cobre retoma la ruta trazada por Baldomero Lillo en sus relatos sobre los miserables e inseguros yacimientos de carbón de Lota y Coronel a fines del siglo XIX, pero Drago no repite una fórmula, pues elabora su propia idea narrativa con un perspectivismo emotivo y dinámico que testimonia que, a pesar de los años transcurridos, las precarias condiciones laborales y las demandas de los trabajadores seguían siendo las mismas. Si en *Las uvas de la ira* (1939), John Steinbeck narra el desplazamiento de los obreros agrícolas norteamericanos que deben trasladarse en buscan de un trabajo para alimentarse y pagar un humilde lugar donde vivir; en los relatos contenidos en *Cobre*, Drago utilizará como materia prima las historias de los trabajadores nacionales que se instalaron en



Portada de la selección de cuentos publicada por editorial Quimantú en 1973.

lo alto de la cordillera de la sexta región: en 1906 inicia sus operaciones la ciudadela minera de Sewell, "la ciudad de las escaleras", la que poco a poco se fue poblando por hombres, mujeres y niños que fueron atraídos por un oficio mejor remunerado que las faenas agrícolas de la zona, pero que reproducía sin piedad la estructura de clases del capitalismo: los cómodos chalets de los ingenieros

gringos, "con su club, su piscina y todas sus comodidades", donde "los nativos" tenían prohibición de entrar. A continuación los amplios departamentos para técnicos y jefes de sección, y al final, los minúsculos bloques de dos habitaciones para los mineros casados, en los que ondeaban los trapos lavados a mano por el frío viento cordillerano mientras eran esquivados por los abrigados niños que correteaban entre la nieve acumulada en los estrechos pasillos y las escaleras con baranda. Después, los espacios comunes con "la mole de camarotes para empleados" solteros, con las paredes decoradas con "grabados de mujeres desnudas y el piso aparecía cubierto de colillas de cigarrillos baratos", una atmósfera "impregnada de un fuerte olor a alcohol". Ahí, en esas pobres instalaciones, poseído por la desilusión, Seguel, uno de los personajes del cuento *Zona seca*, denuncia la desigualdad frente a sus patrones: "Ellos viven en el lujo. Nosotros vivimos en la mugre. Ellos ganan cientos de dólares; nosotros ganamos lo indispensable para no reventar". Una mini ciudad con sus propias leyes de convivencia que era regulada por el Departamento de Bienestar Social, que velaba por el orden general y el respeto a la Ley Seca. Una "armonía comunitaria" que se veía interrumpida por los conflictos laborales originados por los movimientos sindicales y las huelgas o por los graves accidentes y tragedias.

El libro fue elogiado ampliamente por el crítico Ricardo Latcham, quien lo destacó como una mirada honesta y profunda al sufrido mundo minero, a la lucha del hombre contra los elementos y al desencanto del trabajador de la mina por las injusticias y abusos de sus patrones. En su página de *El Mercurio*, Latcham anotó: "No se trata, pues, de una obra de arte puro sino, además, de un libro vindicador, de una denuncia contra los abusos que algunos poderosos cometen con los indefensos caídos bajo su órbita".

Dos años después, Drago reúne el trabajo de varios años y publica el poemario *Flauta de caña* en la editorial *Talamí* con un prólogo de su querido amigo Óscar Castro, quien anota: "Es digno de observarse cómo las nuevas generaciones retornan a la tierra y al hombre. Anduvieron perdidos los poetas, jugando a las palabras, irisándolas en combinaciones o pinceladas de cuadro inorgánico. El caos, ahora, se aclara y adquiere consistencia". Y tres años después ve la luz *Una casa junto al río*, un puñado de cuentos breves y una novela corta que da nombre al libro, y que solo confirmaba que su camino como escritor ya estaba trazado, los temas y personajes que ocupaban su atención y sensibilidad en esas historias en las que predomina "la felicidad del ser humano humilde, el amor resignado", que sobrevive "haciendo frente alegremente a los reveses de la pobreza"; Drago describe su mundo y sus emociones, pero también denuncia la marginalidad, la explotación y las precarias condiciones de vida de sus personajes, a la vez que da cuenta de la indiferencia social de la época hacia los excluidos.

§§§

En 1951, Gonzalo Drago ya se ha instalado en Santiago y ha tomado un puesto de burócrata en la Tesorería General de la República, mientras la oficialidad literaria nacional trata de sacudirse la vergüenza de entregarle el Premio Nacional de Literatura a Gabriela Mistral seis años después de otorgado el Premio Nobel. Y no pocos

lamentan la "huerfanía" inminente con la noticia del último número de la revista *Babel* (la número 60), anunciado para diciembre de ese año. En el ámbito editorial, entre sus numerosas publicaciones, *Nascimento* augura la buena recepción de dos de sus novelas presentadas ese año: *Hijo de ladrón*, de Manuel Rojas, y *El Purgatorio*, segunda novela de Gonzalo Drago en la que sube la apuesta y decide correr su propio cerco para indagar en un tema que se alejaba totalmente de lo escrito por él hasta entonces: la difícil vida al interior de un regimiento, y la que se transformará en una de sus obras más recordadas.

El mismo año de su publicación, *El Purgatorio* fue premiada por la Sociedad de Escritores de Chile cuyo jurado la calificó como "una obra recia, con sensibilidad y agudeza de observación. Bellas descripciones, a ratos alucinantes, [que] ponen una nota de color y poesía en estos crueles relatos trazados por mano maestra". Sin embargo, a diferencia de lo ocurrido con *Mirando al océano* (1911), la novela del escritor chileno Guillermo Labarca –su antecedente narrativo más directo– que describe la anodina vida cotidiana de un regimiento en un tono impersonal y desprovisto de emoción o denuncia, la obra de Drago no fue bien recibida por la crítica de la época, acaso porque su novela sí se mete "en las patas de los caballos" y se anticipa a las denuncias surgidas desde distintos sectores de la sociedad sobre el servicio militar obligatorio, y los rigores a los que son sometidos los jóvenes chilenos de origen más humilde que ven en la milicia una alternativa a una vida sin oportunidades. Así, Drago se introduce en los engranajes y rendijas de esa máquina de conversión desde las primeras líneas: "La ancha verja del cuartel, semejante a la boca de un monstruo mudo e impasible, va tragando al nuevo contingente (…). Un sargento alto, de nariz curva y mejillas encarnadas, resguarda la entrada de la Enfermería, orgulloso de su labor. Sus ademanes son altaneros y su gesto amenazante. Nos mira con visible desprecio. En sus labios delgados hay una sonrisa permanente, invariable, fija, repulsiva, que me desconcierta. Y en sus ojos duros y fríos hay una amenaza turbia, que se vuelca sobre los rostros del rebaño silencioso". Pese a esa hostilidad, muchos jóvenes prefieren quedarse y asumir el rigor militar por la seguridad de la comida y la ropa entregada en el regimiento, en vez de la incertidumbre y la miseria de la vida civil que les depara su clase social.

Si en *Las tribulaciones del joven Törless (1906)* Robert Musil narra la travesía de un sensible y enajenado muchacho de una familia acomodada que ingresa a una academia militar para jóvenes ricos y somos testigos del martirio del personaje principal frente a la crueldad y el abuso de sus compañeros, para caer en un pozo de decepción e incertidumbre, pues su noción de mundo se ve socavada por los erráticos comportamientos que observa a su alrededor, y que juzga como carentes de toda lógica y compasión; sus tribulaciones lo llevan a una nueva posición respecto al mundo, entonces escupe la inocencia, se ajusta la coraza de la individualidad y la falta de compasión imperante para poder sobrevivir, en *El Purgatorio*, el conscripto Mario Medina, su protagonista, un muchacho introvertido y amante de la poesía, nos relata la hostil y cruda vida dentro de un cuartel de infantería en Valparaíso, y los apremios que padece la tropa bajo las órdenes del severo y temido sargento Neira. Las frías

madrugadas, los extenuantes ejercicios, el uso de armas y los fuertes castigos recibidos por los reclutas solo encuentran el necesario alivio en las salidas dominicales en las que se les ve por las calles del plan en grupos, paseando por el muelle o visitando los bares y los alegres prostíbulos porteños. Un retrato sin ambages de una lógica de mando artera, que obedece a medias y cuestiona a un poder civil temeroso.

Drago se desdobla y deja la voz del oprimido para detenerse en características propias de la enseñanza militar: la verticalidad del mando y la habilidad en el manejo de la tortura psicológica. Así, por ejemplo, los oficiales impondrán por la fuerza a los conscriptos un rito de crueldad con animales, una orden superior incuestionable: torturar y exterminar. El rudo sargento Neira "escudriña con sus ojos duros mientras se rasca las ingles con insistencia delatora, y enseguida imparte las órdenes con frases breves y cortantes". La tropa corre obediente y hacendosa, pero Neira tiene en su cabeza una tarea pendiente y elije a tres muchachos –Medina es uno de ellos–, a quienes les ordena ir al basural del regimiento y matar con las manos a tres perros ahí amarrados. Entonces, los muchachos se internan en el bosque hacia el fondo del regimiento, desde donde se escuchan leves aullidos. Al verlos llegar, los cachorros los saludan con el movimiento de sus colas y sus hocicos chillones. Los conscriptos se miran desconcertados: "Los tres pensamos en lo mismo: es una crueldad matar a estos animalitos ¿por qué nos ha escogido a nosotros el sargento Neira? Sospecho que lo hizo premeditadamente. Nos adivina compasivos, blandos, y quiere educar nuestros sentimientos a su manera", reflexiona Medina, mientras se dirigen a cumplir la inapelable orden. Una vez ahí, los cachorros saltan alegres, jugueteando entre las piernas de los soldados, felices de tan inesperado paseo. A la distancia, el sargento Neira observa la escena y enérgicamente reitera la orden. Dice Medina: "… Esa voz potente y agria nos hace actuar como autómatas. Marín se encorva coge una piedra y la arroja con todas sus fuerzas contra la cabeza del perro que le pertenece. Con un ojo fuera de la órbita, el animal se queja lastimeramente. Entonces Marín coge la piedra con nerviosa rapidez y la descarga repetidas veces en el cuerpo del perro, hasta que deja de alentar. Yo hago lo mismo. Trato de dar el primer golpe con todas mis fuerzas para evitar la agonía, pero me falla el pulso. No hago sino golpearlo brutalmente, sin conseguir aturdirlo. El perro aúlla y se retuerce en el suelo, tratando de escapar, pero yo obro como un martinete despiadado. La piedra se me cae de las manos, la vuelvo a recoger y continúo golpeándolo. El perro agoniza, arrojando sangre por la boca. Entonces torpe y cobarde, trato de estrangularlo con la misma cuerda para acelerar la muerte y, al hacerlo, un pequeño chorro de sangre salta del hocico y me mancha ambas manos (…). Por fin lo he matado. A mis pies yace el pequeño cadáver con las patas rígidas, magullado por los golpes. Y sin poder evitarlo, siento que mis ojos se humedecen. Me siento ridículo y manchado, como si todo el regimiento fuera testigo de mi infamia, de ese ultraje a la naturaleza. Y solo entonces reparo en mis compañeros. Marín, con aspecto sombrío, observa a Gana, que permanece aún con el perro cogido por la cuerda, sin decidirse a matarlo".

De esta forma, *El Purgatorio* expone de manera cruda y descarnada la forma

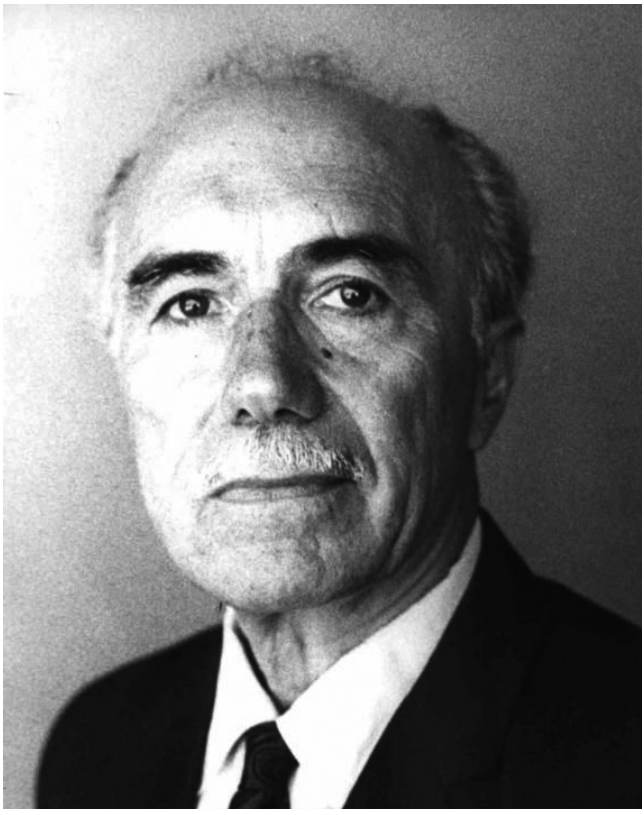
en que la violencia se impone a una juventud vulnerada, como un filtro casi obligatorio por el que debe pasar para formarse y permanecer dentro de una sociedad hostil que no admite a los débiles, y que parece anticipar lo expuesto años después por Mario Vargas Llosa en la novela *La ciudad y los perros* (1963), en la que el escritor peruano describe las humillaciones y la severa disciplina del colegio militar Leoncio Prado.

Muchos años después, las desventuras y miserias de la cruel formación militar volverían a la literatura chilena de la mano de Germán Marín, quien en su novela *Las cien águilas* (1997, segunda parte de la trilogía *Historia de una absolución familiar*) no elude la violencia ni la crueldad con consignas morales ni nostalgias míticas, sino que las enfrenta para –siguiendo la enseñanza de Musil– expandir el soporte narrativo con sarcasmo y profundidad para abordar el periplo del personaje por la Escuela Militar.

§§§

En 1973, la editorial nacional *Quimantú* edita una selección de algunos de sus cuentos bajo el nombre de *Mister Jara* (relato extraído de *Cobre,* su primer libro), una historia perturbadora, patética y a la vez llena de ternura, publicada el mismo año de la catástrofe en la colección *Minilibros,* y en cuyo texto de presentación se lee: "Los cuentos del escritor chileno Gonzalo Drago tienen en su sencillez, humanidad y hábil trazo del alma popular elementos de la realidad chilena. Como Knut Hamsun, Drago hace de los desheredados y de su pequeño gran mundo, sus héroes y su ámbito". Pequeño volumen que además contenía los relatos *Ganado cuyano*, *La Huelga*, *Extraviado*, *Una casa junto al río* y *Un racimo de uvas*, y que a pocos meses de su publicación también sería devorado por la hoguera militar.

Mister Jara es sin duda uno de los personajes más abyectos, patéticos y a la



Gonzalo Drago en la década de los '80.

vez memorables de la literatura chilena, "un yanacona", o una cruel versión criolla del rastrero universal. Se avergüenza de su origen humilde ("pariente" directo de Zapata, el altivo personaje del cuento *El padre*, de Olegario Lazo), de sus rasgos indígenas, del color de su piel. Jara –"moreno, de ojos separados, nariz roma y labios gruesos, era la antítesis del tipo racial que admiraba; pero lo que más lo exasperaba era la tenaz rebeldía de su pelo que le cubría el cráneo como un grotesco erizo negro" – consagra su vida a la imitación infantil del que añora ser otro: el jefe extranjero que da las órdenes con foráneo acento a los insignificantes y vulgares peones a los que saluda balbuceando un deslavado "morning", y si un antiguo compañero de faena lo reconoce y saluda recordando viejos tiempos en presencia de los gringos, Mr. Jara molesto, apretando los dientes, sin remordimientos le hace la chilena "desconocida": "*I don´t know you, man…*". Hábil en el manejo de la adulación y la zalamería, y despreciando a sus compañeros –a sus pares–, Mister Jara logra trepar unos peldaños para ganar unas efímeras migajas de poder haciendo "uso cotidiano de su flexible espina dorsal cuando se veía en presencia de un jefe rubio, auténticamente yanqui, made in USA". Mister Jara vive la fantasía del arribista que se mueve montado en una nube de apariencia y engaño, pero a veces también "se cansaba de aquella farsa en público y subrepticiamente, en la complicidad de su cuarto, bebía el rojo vino criollo con verdadera furia, hasta perder el conocimiento".

Al igual que Gogol o Dostoyevski, sus declaradas influencias literarias, Drago es preciso en la construcción de un hombre ridículo, atrapado en las redes de su irremediable soledad: "Mr. Jara parecía ignorar la repugnancia que inspiraba a los yanquis y se acercaba a ellos, sumiso como un perro castigado, mascullando un slang aprendido pacientemente en el silencio de su cuarto". Hasta su triste final en una fría y solitaria sala de hospital, devorado por la cirrosis y la desilusión, esperando la visita de los gringos a los que fielmente sirvió y que jamás llegaran a acompañarlo en su momento más crítico.

Mr. Jara, entonces, constituye un personaje que, con más de medio siglo de vida, aún nos voltea el espejo para mostrarnos el clasismo criollo, no solamente como la consecuencia de un contexto marcado por la desigualdad que genera la implantación forzada del sistema neoliberal, sino como un fenómeno social de antigua data y que parece conformar un fundamental y triste pilar de nuestra identidad nacional.

§§§

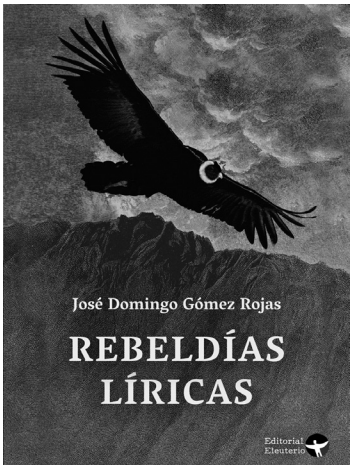
Avanzada ya la dictadura de Pinochet, en esos oscuros años de apagón cultural, censura previa y masacre ciudadana, Gonzalo Drago no bajó los brazos y continuó escribiendo, viviendo con esa llama que había dado luz y calor a su existencia. Esa que parecía no extinguirse y lo llevó a concluir la que sería su última novela, *Los muros perforados*, publicada 1981 en una autoedición financiada por sus amigos, y en la que nos abre la cortina del micromundo de la burocracia estatal, la existencia de los anónimos dientes de ese inmenso engranaje que Drago bien conocía desde su larga estadía en el servicio público. El desdoblamiento entre su vida de oficinista y su oficio de escritor le permitió labrar con certera sensibilidad a esos funcionarios *Bartlebys* atrapados en esas

frías oficinas fiscales. Al igual que Kafka, Drago era el reverso de sus personajes, mientras ellos buscan cumplir la jornada sin grandes cuestionamientos ni ambiciones, él desmenuza las humeantes tripas del sistema, ese que habitó a pesar suyo. Un mundo donde se confunden la necesidad de sobrevivir, la envidia y las mezquindades de seres grises que teclean, lánguidos, sus ruidosas máquinas de escribir sin muchas esperanzas en el horizonte. Al igual que en todos sus libros anteriores, su prosa destila ese caldo espeso, pero sabroso al estilo Drago que lo hizo poseedor de una obra realista, descarnada y certera, pero llena de ternura que dibuja al hombre en sus contradicciones, sus pequeñas glorias y miserias. Personajes que, pese al implacable paso del tiempo, parecen no perder actualidad en el contradictorio y amnésico Chile actual.

Editorial Eleuterio presenta

REBELDÍAS LÍRICAS

de José Domingo Gómez Rojas



Ha pasado más de un siglo de la primera edición de *Rebeldías Líricas*. Hubo llamados en la prensa anarquista de la época, anunciando la impresión del libro por la Editorial Lux, que gestionaba el compañero Armando Triviño. Manuel Rojas se encargó de hacer la crítica al poemario en las páginas de *La Batalla*… no le gustó que dedicara cada poema, por ejemplo. La FECh también editó algún trabajo recopilatorio de Gómez Rojas luego de su asesinato. Dice el texto que los fondos recaudados estaban destinados a la familia del poeta. ¿Qué fue de tu madre, tu amadísima madre? ¿Y de tu hermano e hijo?

En los ‘40, Editorial Ercilla, que ya había publicado algunos otros textos anarquistas, se dio a la tarea de imprimir por segunda vez *Rebeldías Líricas*, esta vez a cargo de Andrés Sabella, el poeta del norte de Chile. Se adjuntaron otros trabajos literarios de Chumingo, críticas y un cuanto había. Aun así, quedaron obras sin conocer en un “diario íntimo”.

Ahora, estos cantos vuelven a recorrer los campos y las ciudades en una cuidada edición de Editorial Eleuterio, que rescata el contenido íntegro de la versión original.

Más información, en el sitio web: http://eleuterio.grupogomezrojas.org

ÓSCAR CASTRO, POETA DE RANCAGUA

Sebastián Allende

Hay poetas que no necesitaron surcar la tierra para dejar huella allí. Es el caso de Oscar Castro (Rancagua, 1910) y su pluma, que nos legó obras tan brillantes como Llampo de Sangre, La vida simplemente y la compilación de cuentos Comarca del Jazmín, narraciones que pese al paso del tiempo siguen marcando e ilusionando generaciones en ese afán de mezclar la ternura y los sinsabores de la vida.

En este sentido, la poesía de Oscar Castro posee la particularidad de complementar elementos de índole sentimental o amoroso, si se quiere, como su musicalizada Oración para que no me olvides, y el canto para el campesinado. Con sus poemas, Castro plasmó la tradición campesina, el trabajo, sus alegrías y amarguras. Tómese como ejemplo, el siguiente pasaje de la Alfarera:

Las manos de esta vieja que amasa la
greda
Aprendieron sus nudos a los sarmientos
Y su color a sus avellanas secas.
Ahí está, edificando cántaros,
Junto al arroyo pulidor de guijarros
Entre la soledad violeta y la cordillera.

Junto a su eterno amigo Gonzalo Drago, también narrador y poeta, Oscar Castro fundó el grupo literario "Los inútiles" de Rancagua, editando la revista "Nada", en la que escribían inspirados por un sólo "dogma": la libertad creadora.

Ahora bien, en un ámbito más social, su Poema de la fraternidad, exuda deseos de solidaridad humana, con una nueva base material:

Los martillos podrían cantar,
como el himno de tierra florida,
decorar la mañana con su redada de peces
musicales.
Y los montes, las pampas, los viñedos,
entregar su ofrenda a todos los hombres.

Por otra parte, es necesario mencionar que su poesía contiene una frescura muy propia, es más, para Hernán Díaz Arrieta, Alone, Oscar Castro es uno de los pocos que no le "debe" a Neruda. Pues Castro, en palabras de Alone, bebió de la fuente del gran poeta gitano: Federico García Lorca. Fusilado este último por huestes fascistas, en lo albores de la guerra civil española, el año 1936. Es más, Castro escribió un responso para el autor del "Romancero gitano", luego de su muerte. (¿Murió realmente?)

De esta forma, se puede caracterizar la poesía de Castro cual río que bebe de numerosos afluentes: la tierra, el alba, las labores del campo; en pocas palabras, el devenir entre el género humano y la naturaleza, que jamás abandonaron su poesía. En síntesis, Castro cantó a todos quienes habitan está tierra grande. Al igual que un recordado poeta norteamericano, muy admirado por él: Walt Whitman.

Oscar Castro falleció en Santiago, el año 1947. El hombre y su obra, aún viven.

¿QUÉ ESTAMOS ESPERANDO AHORA?

Jaime Pinos

Manuel Rojas, escritor actual a 35 años de su muerte. Así se llama esta mesa y este homenaje. Al ser convocado, de inmediato me quedó dando vueltas eso de escritor *actual*. Actual es aquello que ocurre o pertenece al tiempo presente. Una posibilidad entonces sería hacer el ejercicio de confrontar la obra, los fundamentos de la poética de este escritor imprescindible, con el estado de cosas. Con la situación que vivimos, cotidianamente, como parte de esta sociedad y esta época. Leer a Rojas aquí y ahora. Confrontar al tipo de creador que encarnó o que quiso ser, con la circunstancia que atraviesa nuestra cultura, o lo que queda de ella. Contrastar su trayectoria y su conducta como escritor con la situación de nuestra literatura, o lo que queda de ella tras tantos años de orfandad e intervención mercantil.

Esbozo a continuación tres o cuatro ideas.

Manuel Rojas fue un escritor que relató la vida de los marginados, su mundo, su realidad. Los personajes de su literatura se mueven por fuera del poder, el dinero o la respetabilidad. Viven o malviven sus vidas mínimas equilibrándose en el filo de la navaja. Una mirada coherente con la propia biografía del autor que durante su vida desempeñó los más variados oficios para sostenerse y cuya formación literaria proviene, fundamentalmente, del autodidactismo de sus lecturas. Son conocidos estos versos de *Desecha Rosa* en que Rojas traza el retrato de una vida de *outsider,* el difícil itinerario de su propia vida:

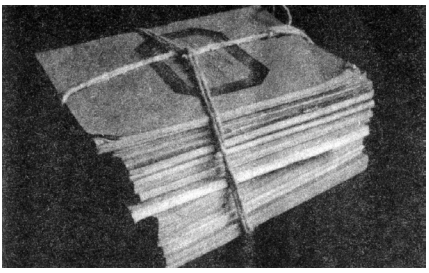
a través de ganzúas y de ladrones hábiles,
acompañado de anarquistas perseguidos por la policía
y de cómicos que morían sin éxito en los hospitales;
entre carpinteros de duras manos y tipógrafos de manos ágiles;
soñando en la cubierta de los vapores
y en los vagones de carga de los trenes internacionales;
con muchos días de soledad y de cansancio
sin lágrimas, con los zapatos destrozados,
por las calles de Santiago
o de Buenos Aires;
ganándome la vida y la muerte a saltos,
como los tahúres o los rufianes.

* Texto leído en la Mesa redonda "Homenaje a Manuel Rojas, a 35 años de su fallecimiento". Organizado por Lom Ediciones durante la Feria del Libro de Santiago. Noviembre de 2008.

Manuel Rojas habla desde el mundo popular del cual proviene y lo hace sin paternalismo ni victimización. En Rojas la lucha cotidiana por la supervivencia, cada lucha librada por sus personajes contra la condena de la miseria material y mental, encierra una épica real y profunda de alcance universal. La realidad de sus textos, todos ellos reales por vividos, nos enfrenta a una exigencia. La de comprender, sin prejuicios de ninguna clase, el desamparo de tantos que nunca fueron y nunca serán convidados a la fiesta del consumo y el bienestar. A la vez, comprender también su valentía, su instinto de rebelión y su afán de solidaridad. Comprender. Una exigencia que parece algo fuera de lugar en un país donde el mundo popular es sistemáticamente presentado por los medios bajo el estigma de la violencia y el delito. Donde la realidad de los de abajo no parece ser considerada como objeto de interés por la literatura de éxito y mayor circulación, abocada a temas bastante más leves.

La integración de vida y literatura es otro asunto. Rojas construye su literatura desde la experiencia, confundiendo intencionadamente biografía y escritura: *La experiencia me ha ido dando los temas. Escribo sobre lo que conozco, de lo que la vida me ha hecho sentir* dice en una entrevista con Antonio Avaria. Hay ahí, como en toda literatura verdaderamente autobiográfica, una poética de la autenticidad. Hablar de lo que se conoce. No fabular ámbitos ficticios, no impostar el tono. Relatar la propia experiencia, metáfora de la gran experiencia humana, con honestidad y con humildad.

En ese mismo sentido, creo que la tentativa de Rojas pretendió y consiguió aunar sentimentalidad y realismo. Hacer, como quería la vanguardia, de



Manuscrito de "Hijo de Ladrón".

la vida y el arte, de la literatura y la realidad, una sola cosa. Autenticidad y coherencia. Dos valores que no parecen ser relevantes en una sociedad como la nuestra donde la fabulosa maquinaria del espectáculo ha sido exitosamente instalada en el centro de la vida social. Donde la cultura parece haber sido cooptada por ese poderoso juego de imágenes ficticias o reducida al papel de mera entretención. Donde la literatura es, al menos aparentemente, protagonizada más bien por redactores publicitarios que por escritores que, como Rojas, se jueguen la vida en lo que escriben.

Rojas fue un escritor comprometido. Compromiso es, hoy por hoy, una palabra demodé. Más aún si se trata del tipo de compromiso político que definió a Rojas como escritor y que marcó su literatura. Un compromiso con ideas bastante depreciadas en la actualidad. Como la libertad o la fraternidad. O la posibilidad de construir una sociedad más justa. Un compromiso con las experiencias históricas que, le parecieron a Rojas , apuntaban a concretar esas ideas. Habría que decir que Rojas practicó la literatura como una forma de esperanza en el hombre, de confianza en su redención. Una esperanza que parece algo ingenua en medio de una época signada por la desconfianza, el pesimismo y la resignación. Sin embargo, creo que la vigencia de su literatura, la fuerza que

sus libros conservan, tiene que ver justamente con esa afirmación radical de un futuro mejor para el ser humano. A pesar de todas las oscuridades y todos los horrores: *Es triste, claro está, muy triste que una esperanza se nutra de hombres muertos, de ciudades rendidas o destrozadas, de incendios, de sangre y de exterminio, pero no siempre le es dado al hombre elegir la materia con que se nutrirá su esperanza* escribe a finales de los cuarenta en la revista Babel.

Comencé a leer libros de creación literaria a los doce años. Nadie me indujo a ello y no tuve, como otros niños, quién me regalara libros. Vivía entonces en la ciudad de Rosario, en Argentina. En el trayecto entre mi casa y el colegio a que asistía se hallaba un negocio en cuya vitrina descubrí cierta tarde un libro cuya carátula me atrajo: se veía en ella un salvaje que era alcanzado, en plena carrera, por una flecha que le hería la espalda. Así relata Manuel Rojas sus inicios en la literatura, su cruce a temprana edad con ese libro de Salgari que sería el inicio del largo camino que lo convertiría en el gran escritor que llegó a ser.

Un salvaje que era alcanzado, en plena carrera, por una flecha que le hería la espalda. Pienso en esta imagen y creo que, en algún sentido, ser escritor hoy en día, seguir creyendo en esa utopía que es la literatura, implica ese riesgo: ser alcanzado, en plena carrera, por una flecha en la espalda. Que escribir en una sociedad como la nuestra, donde la literatura ha sido relegada al lugar de las cosas inútiles o inservibles, es un oficio de kamikases decididos a enfrentar toda clase de peligros. La invisibilidad, por ejemplo. La incomprensión y la precariedad, por ejemplo.

Sin embargo, creo que Manuel Rojas, su vida, sus libros, implican justamente ese desafío para los escritores de hoy. El desafío de sostener, hasta que lleguen tiempos mejores como decía Teillier, la experiencia de imaginación, apertura y comunicación que ha sido la mejor literatura chilena y universal. Los que practicamos o intentamos practicar la literatura desde esa óptica tenemos en Manuel Rojas un ejemplo y una inspiración. Y, sobre todo, una gran responsabilidad como herencia. La de hacer literatura reafirmando la línea que trazaron en nuestras letras escritores como él, González Vera o Carlos Droguett, por mencionar tres autores que me parece participan de una misma constelación literaria, política y vital.

Hacer de Manuel Rojas un escritor actual es tarea nuestra. Su vida y su literatura siguen siendo un llamado a la acción. El tiempo dirá si los que reconocemos y admiramos su obra fuimos capaces de hacerla vivir en medio de la adversidad de este presente. Frente a este desafío, cabe la pregunta del mismo Manuel Rojas que, según nos cuenta José Miguel Varas, fue una de sus muletillas y también sus últimas palabras: *¿Qué estamos esperando ahora?*

En los textos y en los hechos, cada cual sabrá cómo responder.

Manuel Rojas recibe el Premio Nacional de Literatura.

CONVERSACIONES

DE ANARQUISMO LATINOAMERICANO

Entrevista a Osvaldo Bayer, historiador trasandino:

«TENEMOS QUE RESCATAR EL ESPÍRITU DE SOLIDARIDAD QUE HUBO ANTE TODO»

Gabriel Vega
Grupo Gómez Rojas

Hace un par de meses, Gabriel Vega, miembro del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas, se encontró con Osvaldo Bayer (nacido un 18 de febrero de 1927), reconocido historiador anarquista y del anarquismo en Argentina, con trabajos en torno al sindicalismo patagónico, los derechos humanos y de política contemporánea, para charlar acerca de diversos temas que nos convocan hoy como libertarios y libertarias: las posibilidades del anarquismo y la cultura libertaria en la región del Plata, el lugar de las luchas feministas, la situación de los grupos indígenas, y tantos otros que nos mueven.

Entre los libros más destacados del Osvaldo Bayer podemos encontrar: *Severino Di Giovanni, el idealista de la violencia*, 1970; *La Patagonia rebelde* (tomos I y II), 1972; *La Patagonia rebelde* (tomo III), 1974; *Los anarquistas expropiadores y otros ensayos*, 1975; *Patagonia rebelde* (tomo IV), 1975; entre otros tantos.

Osvaldo Bayer, figura presente en los debates políticos y en las publicaciones que pudimos apreciar en Buenos Aires ("en cada librería se puede encontrar un libro de él", según nos señaló un librero porteño), accedió a esta entrevista de manera amable. Esperamos que a las lectoras y lectores de Revista Erosión les sea de provecho para adentrarse, un poco más, en las reflexiones de este incansable intelectual libertario.

I Del trabajo como historiador

Grupo Gómez Rojas: Como historiador, has investigado, entre otras temáticas, el fútbol. Si bien en la actualidad este deporte se relaciona mucho con la violencia y un fuerte mercantilismo, muchas veces tuvo directa relación con huelgas y luchas de la clase trabajadora, incluso fortaleciendo lazos fraternos en barrios o lugares de trabajo. ¿Crees que aún quedan valores solidarios en el fútbol?

Osvaldo Bayer: Yo creo que sí, es un juego solidario, cada uno de los que juegan, juegan por todos, para que triunfen todos, que triunfe el equipo, ese concepto es muy interesante es un concepto bien democrático y bien generoso, como deporte me parece muy bien, lo que pasa es que hay que terminar con el negocio y la comercialización del fútbol, cosa difícil. Hay expresiones barriales y se juega por eso, por el juego comunitario, esa es la palabra: el juego comunitario.

GGR: La historia del anarquismo, en gran parte, se ha caracterizado por su profunda preocupación por la educación y la cultura para la clase trabajadora. ¿Es posible construir una cultura libertaria que dispute con la comunicación de masas hegemónica?

OB: Es fácil decir "es imposible", cuando deberíamos decir: "hay que lograrlo, seguir luchando". ¿Cuánto tiempo hace que luchamos? Como lucharon nuestros antecesores, como lucharon por su ideología y no consiguieron nada, o consiguieron muy poco y sin embargo estamos satisfechos de haberlo hecho. Debemos seguir el mismo ejemplo y seguir luchando para alcanzar la libertad, libertad y libertad.

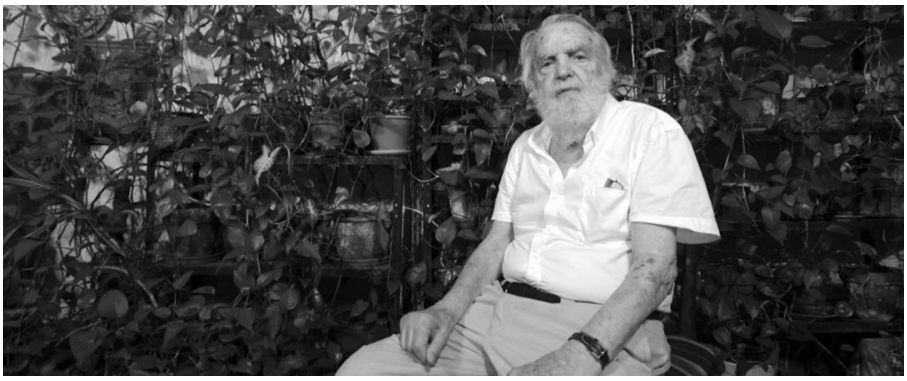
GGR: El socialismo en libertad ha tenido diferentes expresiones y corrientes, algunas de ellas incluso opuestas, en ese sentido: ¿Qué diferencia podría existir entre las ideas del anarquismo organizado y el anarquismo como un modo de vida individual?

OB: Sí… sí… pero tienen su convivencia, ¿no? Ambas sacan algo de nuestra ideología o corrientes, así que debemos seguir ambas en nuestra ideología, en nuestra lucha dando a conocer los ideales anarquistas, que son los más puros realmente que tienen el ser humano para llegar a una felicidad completa.

GGR: Hemos oído hablar de un proceso de derechización en América latina, caracterizada por el golpe legal en Brasil, el ascenso de los gobiernos neoliberales, el casi triunfo de Keiko Fujimori en Perú, la crisis en Venezuela, Macri en Argentina, etc. ¿Cómo ves el panorama para las luchas de los sectores libertarios y de izquierdas más radicales en este contexto? ¿Por qué crees que la derecha ha ganado tanto en el último tiempo?

OB: [En primer lugar] Muy difícil, muy difícil porque el poder lo tienen ellos: el poder de la información y el poder informativo, el poder en las escuelas y en la educación universitaria, así que es difícil, pero hay que seguir, es un idealismo con el cual hay que cumplir. Hay que seguir difundiendo la ideología del anarquismo para llegar por fin a la paz completa, a la paz eterna.

[En segundo lugar] Y porque tiene el poder tiene el dinero, tiene los medios, es muy difícil conseguir lo demás, por eso hay que seguir la lucha, es inexplicable pero es el sistema el que tiene el dinero y busca todas las formas para mantener el poder, y lo van a tener si no hay lucha, la única forma es la lucha.



Osvaldo Bayer en el patio de su casa.

II Temas del anarquismo latinoamericano

GGR: Entre los trabajadores organizados de la Patagonia, y pensando en la numerosa producción intelectual que plasmaban en periódicos, ¿existe algún registro donde expresen preocupación por la situación que vivían los grupos indígenas patagónicos?

OB: No, desgraciadamente no, el tema indígena no se tocaba, eran otros pueblos, otras civilizaciones, y esa fue una gran equivocación porque realmente habría que haber luchado por ellos, por su derecho a la tierra, por su derecho a la vida, por su derecho a la existencia, no se hizo, es uno de los grandes errores del anarquismo […] si se hablaba contra la persecución, se hablaba por la vida, realmente cuando había una persecución policial contra los anarquistas, salían a la calle y protestaban, pero no lo tomaron en sí como una base para desarrollar el anarquismo, a la vida que llevaban los indígenas absolutamente liberal.

GGR: Hemos presenciado multitudinarias marchas contra la violencia de género. En Argentina, la sociedad ha dado un salto considerable en políticas de sexualidad (en relación a los países vecinos), sin embargo, los índices de discriminación, feminicidios, trata de personas, entre otros, siguen siendo alarmantes. ¿Qué opinión tienes sobre dicha situación?

OB: Sí, realmente es así, es muy peligroso, y nos pone realmente muy pesimistas incluso cuando vemos la violencia contra las mujeres en Europa, por ejemplo, o países desarrollados, como EE.UU., y tenemos que oponernos, tenemos que oponernos, en nuestros programas tenemos que poner algo en defensa hacia la mujer, tenemos que hacerlo, no podemos dejarla de lado en ningún aspecto y tomarlas como igualitarias a nosotros, que actúen en las asambleas y que hablen en las asambleas de sus propios problemas.

GGR: Luego de la última dictadura militar en argentina y en la región latinoamericana fue urgente la discusión de los derechos humanos, sin embargo, la historia nos ha mostrado, que lamentablemente, hay sectores de la población cuyas vidas no son valoradas, me refiero a los cientos de casos de gatillo fácil y desapariciones de personas en las supuestas democracias. ¿Cuál o cuáles son las tareas para enfrentar esta situación,

considerando la invisibilización de la población llamada despectivamente "morocha", criminalizada institucionalmente y ocultada por la prensa?

OB: Mira, ese es el sistema capitalista, nos resulta muy difícil hacerlo en un mundo capitalista pero hay que seguir haciéndolo, hay que seguir, hay que continuar, en las escuelas realmente con los niños hablar de igualdad entre mujer y hombre, la paz eterna en la que tenemos que vivir, lo que vale la ciencia, todas estas cosas tenemos que transmitirle a los niños, soñar con una nueva sociedad, pero depende de nosotros y de qué actitud tomamos, y nos metamos pese a las enormes derrotas que hemos sufrido, la violencia existe en el sistema y es muy difícil sacarla, pero no hay que abandonar, yo no sé las reglas a seguir, pero hay que seguir luchando por la ética, seguir luchando, alguna vez triunfaremos.

III El anarquismo hoy

GGR: Pese al tiempo transcurrido y a los profundos cambios ocurridos gracias al desarrollo técnico y económico a nivel global, ¿qué lección no podemos olvidar de quienes otrora lucharon por una sociedad justa y libre en la tierra más austral del globo?

OB: Tenemos que rescatar el espíritu de solidaridad que hubo ante todo, pese a la represión tremenda, los fusilamientos, etcétera, siguió muy solidario el movimiento, porque lucharon hasta el final esos obreros […] así que tenemos que tomar ese ejemplo, enseñar y enseñar. Mis libros siguen vendiéndose los cuatro tomos sobre las huelgas patagónicas, ahí está lo que pude explicar, lo que fueron las huelgas patagónicas, un acontecimiento heroico evidentemente, cuantos dieron su vida por la solidaridad, tenemos que seguir enseñando, mostrando las películas, es un ejemplo de la lucha de la humanidad por sí misma, la falta de egoísmo, el espíritu abierto a todo, abierto a la solidaridad, un ejemplo increíble.

GGR: El anarquismo ha perdido bastante presencia dentro del mundo obrero y de los movimientos sociales en general. ¿Qué posibilidades concretas tienen las ideas libertarias en la actualidad?

OB: Bueno, muy pocas, pero hay que seguir realmente, la única teoría que si la cumplimos puede llevarnos un poco al goce de la libertad y al goce de la naturaleza, el cuidado de la naturaleza, porque esta teoría cuida todos los aspectos del ser humano. Tenemos que seguir luchando [ ] Tenemos que estar siempre presentes, seguir con nuestra actitud, luchando por nuestras ideologías y hacerlas conocer.

GGR: Hay una frase que dice "ya no soy un joven rebelde, pero si un viejo porfiado". A pesar de los años, muchas compañeras y compañeros nos han demostrado que la rebeldía y porfía no son cosas de edad. Esta idea nos explica en gran parte cómo tu obra ha inspirado a muchos jóvenes, músicos, artistas... ¿Qué mensaje te gustaría dar a los jóvenes que comienzan a interesarse por las ideas libertarias?

OB: ¡Seguir la lucha! Los ideales de la libertad, los ideales y el valor de cada una de las personas, los ideales de la paz, los ideales de la igualdad. Seguir luchando, aunque no logremos éxito, eso nos da un apoyo tremendo para seguir la vida, la meta moral, la meta ética. Seguir luchando, pese a que seamos cinco, seamos seis o seamos diez. Ahí está, está nuestra vida, seguir luchando por el socialismo en libertad. Esa es la única solución. ¡Salud!

Rodrigo Quesada, historiador y escritor costarricense:

CONVERSACIÓN SOBRE EL ANARQUISMO EN CENTROAMÉRICA
Y LAS ENSEÑANZAS DE JOAQUÍN GARCÍA MONGE

Maximiliano Astroza-León
Grupo Gómez Rojas

Rodrigo Quesada Monge, historiador y profesor, Premio Nacional de Geografía e Historia y Premio Nacional de Ensayo de Costa Rica, amablemente ha aceptado responder tres preguntas que giran en torno a la cultura que lo vio nacer, su trabajo como historiador y la política latinoamericana.

Grupo Gómez Rojas: Estimado Rodrigo, queremos partir llevándote al terreno del internacionalismo y de la "batalla cultural" que sostenemos como anarquistas. Explorar la historia social, cultural y política de Costa Rica y Centroamérica es hacer referencia, entre otras personas, a Joaquín García Monge y Roberto Brenes Mesén, llamados "chilenoides" por algunos, en referencia a su estadía en el Instituto Pedagógico de Santiago. ¿En qué medida podemos pesar la influencia de los trabajos de García Monge y Brenes Mesén para la cultura americana, la crítica social y el pensamiento libertario?

Rodrigo Quesada: Primero que nada, quisiera expresar mi gratitud, por este medio, a los amigos de Chile, que tan gentiles han sido conmigo, publicando mi trabajo, en diferentes formatos. No sólo he logrado publicar varios libros con la Editorial Eleuterio, sino también con Nadar Ediciones y en la prestigiosa revista Erosión. (Quisiera mencionar, al pasar, las publicaciones que en otro tiempo hice también en Escáner Cultural, una de las mejores revistas de arte que hay en América Latina, publicada en Chile, desde hace muchos años). Esta estrecha y productiva relación con Chile, no es nueva; al menos, en lo que se refiere a Costa Rica y América Central. En algún momento, un historiador chileno, Luis Ortega, recuperó parte de las relaciones económicas entre América Central y Chile, durante el siglo XIX. De tal manera que, recordar los sostenidos

Joaquín García Monge (1881-1958)

contactos mantenidos con el país sudamericano, por los escritores costarricenses Joaquín García Monge (1881-1958) y Roberto Brenes Mesén (1874-1947), es una forma efectiva de recordar también la enorme importancia que tenía Chile en el quehacer artístico, científico y social de los académicos, intelectuales y artistas centroamericanos. En el imaginario intelectual de las elites de nuestros países, como Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica, Chile y América del Sur, eran un punto de referencia ineludible para tomarle el pulso a lo que se estaba haciendo en Europa; particularmente en Francia, Alemania e Inglaterra. Durante la segunda parte del siglo XIX, Chile y América Central mantuvieron relaciones económicas, sociales e intelectuales muy estrechas con aquellos países europeos. Es más, tal vez en el presente, mucho de esto continúa invariable. Después del golpe de estado en Chile en 1973, la emigración chilena hacia Costa Rica, fue esencial para que se produjera un renacimiento cultural muy valioso en nuestro país, durante los años setentas y ochentas del siglo anterior. Pues bien, García Monge y Brenes Mesén, forman parte de ese abanico de relaciones entre ambos países. El primero publicó, durante casi toda su vida, una revista muy conocida entre la intelectualidad latinoamericana de la primera parte del siglo veinte: la revista Repertorio Americano. Esta revista fue halagada por los grandes de las letras, las artes y las ciencias, tanto de Europa como de América. No tenía otra pretensión que divulgar y publicitar el conocimiento producido en ambos continentes. Pero era portadora de un espíritu libertario inigualable en ese momento. La revista estuvo abierta a todas las expresiones del espíritu, sin discriminación alguna. Difundió las ideas de Bakunin, Kropotkin, Tolstoi, Trotsky y otros con excelentes resultados. Eso la hizo única en su género. Irrepetible. Se publicó hasta un año antes de la muerte de su gestor. Ha continuado siendo publicada en una segunda época, que busca recuperar el multivalente espíritu de García Monge. Además, él fue también uno de los primeros novelistas de Costa Rica. Con él llegan por primera vez, al escenario artístico e intelectual de este país, los campesinos y los desvalidos de nuestra sociedad. Roberto Brenes Mesén, por otro lado, un intelectual de mucho peso académico en Costa Rica, pues trabajó durante varios años en los Estados Unidos, fue también uno de los principales poetas y narradores de nuestro país. Difusor y ejecutante extraordinario del modernismo en América Central, junto a figuras de la talla de Rubén Darío (Nicaragua: 1867-1916) y Enrique Gómez Carrillo (Guatemala: 1873-1927), puede ser considerado uno de los más notables filólogos hispanistas, masón y publicista de las ideas libertarias

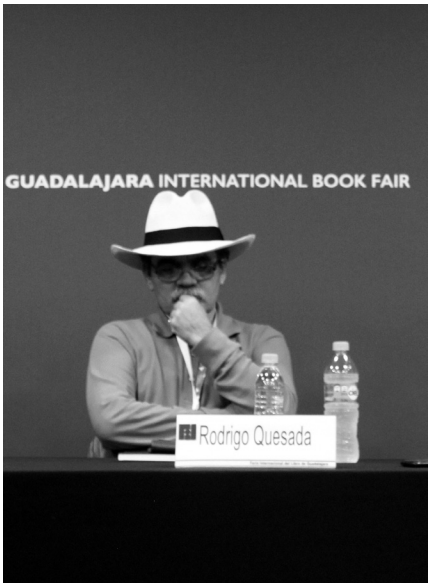
Roberto Brenes Mesén (1874-1947)

en Costa Rica. Ellos dos, García Monge y Brenes Mesén, son parte integrante de una generación de costarricenses que trajo y se vio influenciada por las ideas socialistas, libertarias y radicales, que recorrían Europa y América por aquellos años. Por eso, recordarlos es muy importante para un costarricense, porque se trata de espíritus universales que supieron ejercer la libertad en múltiples formas, y dejaron una impronta esencial en el desarrollo intelectual y artístico de Costa Rica y América como totalidad. Hoy, una joven generación de historiadores costarricenses, interesados en el ideario anarquista, ha recuperado parte del quehacer de estos dos autores, por medio de excelentes productos de investigación. García Monge murió en el olvido, después de haber comprometido hasta su humilde salario de maestro para publicar Repertorio. Y Brenes Mesén se deshizo de sus ideales anarquistas, una vez que pasó a formar parte de los gobiernos de turno. Pero, entenderlos, es central para analizar el impacto ideológico de esa generación de intelectuales y artistas que se conoce como "la nueva intelectualidad" costarricense, de la segunda parte del siglo XIX y principios del XX.

GGR: Leyendo algunos de tus últimos libros ("Anarquía, orden sin autoridad" de Editorial Eleuterio, y "La lógica de la nostalgia (imperial)" de Nadar Ediciones), nos encontramos con una particular forma de trabajo historiográfico, asentado en una línea continua entre las disciplinas histórica, literaria y filosófica, muy al estilo de Élisée Reclus, y poco desarrollada actualmente en América Latina que prefiere la especialización a la interdisciplinariedad. Nos podrías comentar ¿cómo has llegado a este desarrollo escritural y la elección de los temas a los cuales les estás dedicando tiempo y páginas?

RQ: Vengo de una familia del proletariado urbano de San José, Costa Rica. Mi padre era zapatero y mi madre, una empleada doméstica que también lidiaba con los obreros bananeros que llegaban a San José, los fines de semana, para visitar a sus familias. Ella les hacía de comer a todos, en una casa grande de madera, donde ellos, junto a zapateros, sastres y mecánicos, discutían apasionadamente, tal vez bajo los efectos del alcohol, temas relacionados con su particular situación social, sobre los avances de la revolución cubana, y sus relaciones amorosas con las prostitutas que también llegaban a la casa de mis padres, para visitar a los hijos que dejaban al cuido de mi madre. Este sustrato social me llena de orgullo, es algo de lo más preciado que tengo en mi vida. Porque sin él, nunca hubiera desarrollado la sensibilidad y el pensamiento que me ubican al lado de los que menos

tienen, en este mundo tan desigual e injusto. Mis padres, conscientes de las limitaciones económicas en las que vivíamos, siempre insistieron en que mis hermanos y yo estudiáramos, que nos interesáramos en los libros, porque en ellos estaba el futuro, decían. Nunca nos escogieron qué debíamos estudiar. Pero en su extraña mezcla de Cristianismo primitivo y de Comunismo libertario, intuían que la única forma de remontar tanta pobreza, era con los libros. Por eso, en mi casa, donde siempre olía a olla de carne, mondongo y "gallo pinto" (arroz con frijoles), había libros, muchos libros, con las tapas de cuero, porque de tanto uso habían perdido las portadas originales, libros de Marx, Darío, Neruda, Vargas Vila, Bakunin, Tolstoi, Anatole France, Víctor Hugo, Jack London, Salgari, Verne, Dumas, Balzac y otros que ya no recuerdo. Por eso vivo eternamente agradecido con la suerte o la vida, por la existencia proletaria que me dio, en la que, junto a tantos libros bellos sobresalían también las óperas, la música clásica y el jazz, que disfrutábamos furtivamente en el Teatro Nacional, fundado en 1897, donde algunos de los colegas de mi padre trabajaban como boleteros. Luego estudié Historia, Filosofía y Literatura en la Universidad de Costa Rica, fundada en 1940. Trabajé durante 34 años en la Universidad Nacional, fundada en 1973. Posteriormente realicé estudios de posgrado en Inglaterra, trabajé en Europa y los Estados Unidos, y todas estas vivencias produjeron un cóctel increíblemente explosivo. Debo decir que el Premio Nacional de Ensayo, que recibí recientemente, de parte del Ministerio de Cultura de Costa Rica, es el reconocimiento de los resultados producidos por esa extraña mezcla de la que he hablado. El de la Academia de Geografía e Historia, en 1998, fue también parte de ese proceso de reconocimiento a una vida dedicada a la investigación, el estudio y la docencia. La síntesis metodológica, entre historia, literatura y filosofía, sólo podía lograrse a partir de esos orígenes sociales tan específicos, y la formación académica que recibí en universidades nacionales y extranjeras. La mención de Reclus, sobre el que la Editorial Eleuterio



Rodrigo Quesada durante el lanzamiento de su libro *Anarquía. Orden sin autoridad* (Feria del Libro de Guadalajara, México, 2015)

me ha publicado una monografía, me parece honrosa, porque de él he aprendido muchas cosas, entre ellas la multidisciplinariedad, si cabe el término, tan venida a menos en medio de un desierto de especializaciones aburridas y mecánicas. Los grandes maestros que tuve a lo largo de mi vida, hombres y mujeres como Orietta Morales, María de Lines, Carlos Altamirano, Ciro Cardoso, Héctor Pérez Brignoli, John Lynch, y

otros, me transmitieron ese espíritu y esa disciplina: el tratamiento de los temas desde tantas ópticas como fuera posible. Esto exige mucho estudio, pero rinde productos muy satisfactorios. Por eso, el trabajo cotidiano, el estudio constante, como recomendaba el gran German Arciniegas, son inevitables en nuestra disciplina. Por eso creo, también, que los temas no los escoge uno, sino que ellos lo eligen a uno. Los trabajos sobre pensamiento anarquista, publicados hasta ahora, fueron temas investigados a lo largo de muchos años, producto de las discusiones que se tenían en mi casa, a principios de los años sesenta del siglo pasado. Eran temas que habían estado conmigo, desde hacía mucho tiempo.

GGR: "Si el individuo no consume, no existe, con lo cual el dictum cartesiano se ha vuelto una verdadera losa, sobre la vida de aquellos pueblos donde ni el agua es posible de encontrar. Es decir, son pueblos 'descartables'", señalas en uno de los capítulos de tu libro "La lógica de la nostalgia (imperial)". Teniendo en cuenta la actual coyuntura económico neoliberal latinoamericana, ¿qué posibilidades tenemos como individuos y comunidades frente a la reducción economicista de la vida?

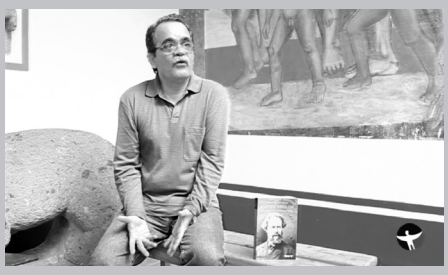
RQ: Yo soy optimista. Creo que los desmanes y excesos del liberalismo (y de su excrecencia más detestable, como lo es el neoliberalismo) serán superados rápidamente. Desde la caída del socialismo soviético en 1991, se produjo una especie de ruptura entre los sueños del pensamiento revolucionario y la realidad. Esto fue muy bien aprovechado por las fuerzas más oscuras de la historia, que se han abusado con el descontrol y la desorientación producidos por aquel colapso, para darle paso a un renacimiento peligroso y siniestro del racismo, la segregación, la deshumanización y el odio más acendrados. Les corresponde a los hombres y mujeres jóvenes del futuro, tomar consciencia de lo que está sucediendo a su alrededor, para que la resurrección del fascismo no se dé. El liberalismo es una ideología de clase, no hay que olvidarlo. De tal forma que, desde el siglo XVI, ha hecho todo lo posible por sostenerse en el poder. Les corresponde a los revolucionarios de todas las denominaciones comprender esto, y desarrollar los instrumentos y los medios para combatir al liberalismo en todos los terrenos posibles; pero, sobre todo ahí donde ha hecho los progresos más notables, en el campo económico, social y político. La vida humana no es una mercancía, los sentimientos, las emociones, las ideas y los sueños no se compran ni se venden. Pero esto es fácil de puntualizar. Lo difícil es defender todo eso en el terreno de la lucha de clases, en el terreno de la creatividad, de la producción, de la imaginación. Los anarquistas, los marxistas, los revolucionarios, los rebeldes de todos los signos han demostrado que saben sobrevivir. El resurgimiento del marxismo, del anarquismo y de la rebeldía en sus distintas manifestaciones, demuestran que los afanes de la gente por soñar un mundo mejor nunca fueron en vano. Al liberalismo no se lo puede combatir con simples debates académicos. Son los hechos los que demuestran lo sucedido, durante los últimos cinco siglos, en lo que compete al desarrollo de la vida humana en el planeta. El sistema capitalista y su ideología más conspicua, el liberalismo, son los responsables del desastre social, ecológico, financiero

y humano al que se ha llegado. El dilema entre libertad y necesidad no puede ser planteado como la única respuesta posible, para administrar el sentido de la autonomía. La libertad por la que luchan los anarquistas no puede comprarse, pero tampoco administrarse, como pretendieron los regímenes del socialismo totalitario. La renovación conservadora en América Latina, Europa, los Estados Unidos y otras partes del mundo, es el producto, mayormente, de la incapacidad de la izquierda revolucionaria, por presentar alternativas reales y sustentables. "La izquierda ausente" como la llama el gran filósofo italiano Domenico Losurdo, sigue ausente en aquellos terrenos que, en el pasado, pudieron haber sido suyos. El sindicalismo ha retrocedido, se ha dejado corromper, el individualismo se ha tornado en algo rampante, el egoísmo y el consumismo, ya no son elementos del pasado, son instrumentos de la nueva derecha, para hacerle creer a la gente, que la única libertad posible es la brindada por la lucha de todos contra todos. La libertad se construye poco a poco, con un trabajo cotidiano inagotable, haciéndole ver a la gente que, hoy, más que nunca, los están usando como ganado. Nunca antes había sido tan evidente, el uso y la instrumentación de la ideología con fines de supervivencia, para un sistema económico que, desde 1873, no deja de hacer crisis cada cierto tiempo. La inminencia de la caída del sistema económico es incontrovertible. Pero no lo es tanto qué le podría suceder. Les corresponde a los seres humanos de este fatídico siglo XXI tomar nota de los caminos que se le abren por delante: la solidaridad, la fraternidad, o el holocausto.

GGR: Por último, ¿qué te encuentras leyendo ahora? ¿Algún libro, autora o autor que nos recomiendes?

RQ: Acabo de concluir un largo ensayo sobre Rosa Luxemburgo (1871-1919), de unas 500 páginas aproximadamente. Está en manos de la más habilidosa filóloga de este mundo, mi esposa Maritza Chaves. Ya pasó el examen inmisericorde de mis hijos. Se trata de un trabajo que empecé allá por el 2010, y que busca ubicarse dentro de lo que hoy se conoce como historia intelectual global; así la llama uno de los grandes historiadores alemanes del presente, Sebastian Conrad. Rosa Luxemburgo es una extraordinaria escritora, una de las mentes más lúcidas y capaces de la primera parte del siglo veinte. Pero es poco conocida en América Latina y el Caribe. Es curioso, pero estos asuntos, el anarquismo, el marxismo, la Revolución Rusa y otros, se consideran por algunos, con mentes un poco provincianas, como temas pertinentes solamente para los europeos, los norteamericanos o algunos suramericanos. América Central y el Caribe son casi invisibles para algunos. A no ser por Cuba, el Caribe no existiría. Se olvida con una facilidad patética la historia de Haití, la primera nación esclavista negra en independizarse, ¡en el siglo XIX!; se olvida que Puerto Rico es la última colonia del imperio norteamericano; se olvida que en El Salvador, Guatemala y Nicaragua, se hicieron algunas de las revoluciones más importantes del siglo veinte. Como se olvida todo esto, se les niega a los centroamericanos y a los caribeños (con la excepción de Cuba) el derecho a pensar, a sentir y a estudiar procesos sociales que, aunque tengan lugar en otras partes del mundo, los afectan muy

directamente. Y Rosa Luxemburgo, con sus estudios sobre el imperialismo, llamó la atención, mucho antes que Lenin y Trotksky, sobre la importancia global de estudiar un fenómeno que estaba muy relacionado con el sistema económico, el sistema capitalista. La historia de América Central y del Caribe, durante la segunda mitad del siglo XIX, es incomprensible sin estudiar el capitalismo inglés, francés, alemán y norteamericano. La relación dialéctica entre estos distintos factores históricos, sociales, económicos y culturales, son los que hacen metodológicamente válida a la nueva historia intelectual global. Rosa Luxemburgo fue asesinada el 15 de enero de 1919, por quienes serían los constructores del nazismo en Alemania. Pues bien, le ha correspondido a un centroamericano esta vez (los temas lo escogen a uno), recuperar a Rosa Luxemburgo para comprender cabalmente algunos aspectos decisivos de nuestra historia, como son las relaciones imperialistas mantenidas con potencias como Inglaterra, Francia, Alemania y los Estados Unidos. Sin Rosa Luxemburgo, la historia de la teoría del imperialismo sería diferente. Mi pretensión no es otra que divulgar la importancia de estudiar a una figura como Rosa. Pero es particularmente decisivo para los centroamericanos quienes, durante siglos, han sufrido las brutalidades y excesos de un imperialismo que siempre halló aliados en nuestros propios países. Por otro lado, en estos días leo mucha poesía, novela y ensayo. Leo mucho a Octavio Paz, Sylvia Plath, Anne Carson, Idea Vilariño, Ida Vitale, y Alfred Doblin, quien, posiblemente, escribió la mejor novela que existe sobre la revolución alemana de 1918. Leo con pasión y mucho amor a Mary Beard, quien acaba de recibir el Premio Princesa de Asturias, por una vida dedicada a la investigación de la historia de Roma. Su obra es exquisita. En Costa Rica, la literatura, la historia y la filosofía han crecido notablemente, durante los últimos cincuenta años. Por eso también leo con gusto a nuestros poetas y a nuestros novelistas. Poetas como José María Zonta, quien acaba de obtener el premio internacional de poesía Manuel Acuña en México, es de los mejores. Novelistas como Uriel Quesada, quien vive en los Estados Unidos, nos regaló recientemente con una maravillosa novela titulada Mar Caníbal, cuya factura estilística y temática no tiene nada que envidiarle a los grandes de América Latina. Historiadores como David Díaz-Arias y filósofos como Roberto Ayala, le dan a los costarricenses la satisfacción de ser el país centroamericano donde más y mejor se promueve la investigación en ciencias sociales y humanas.

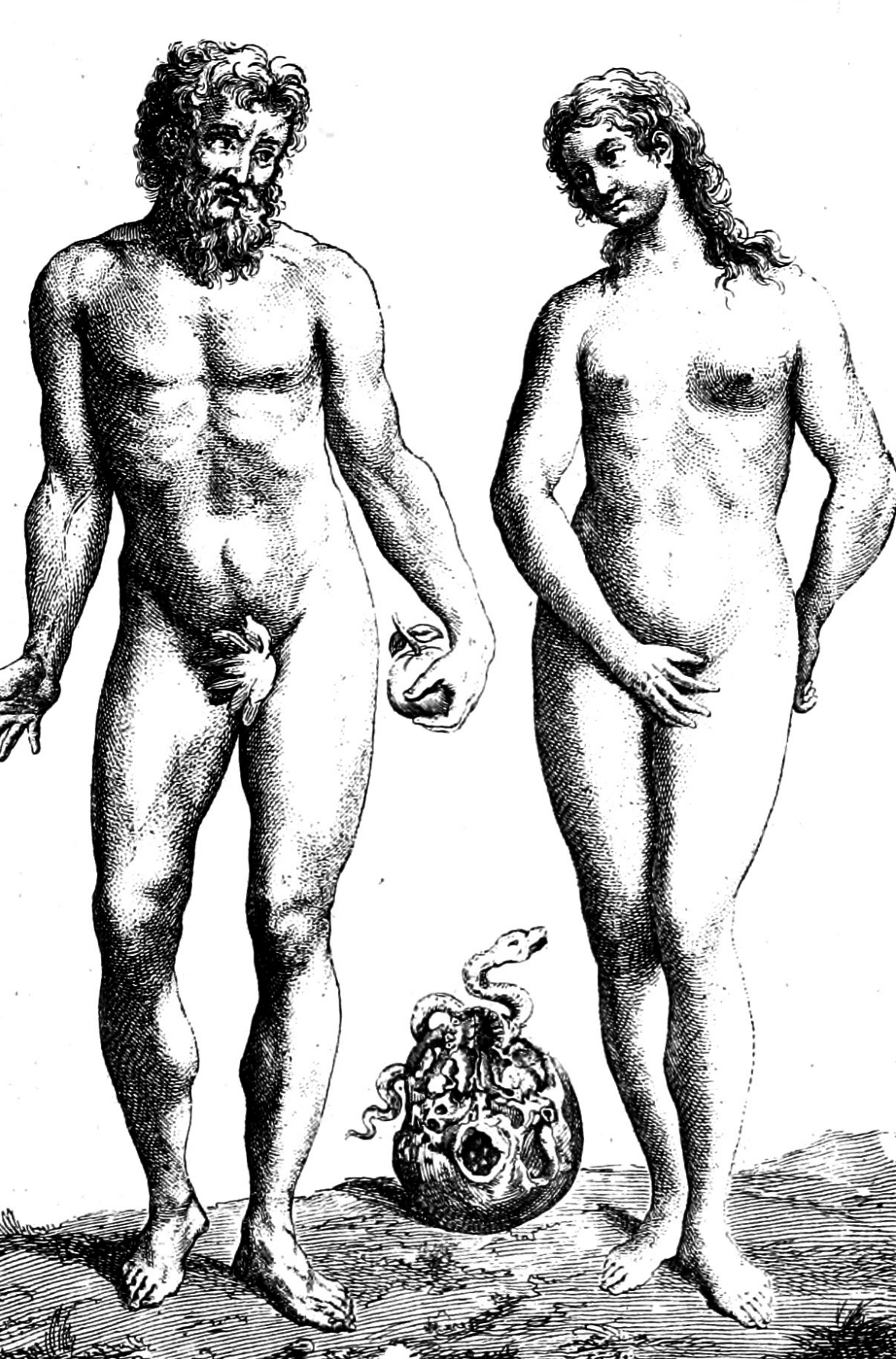


ELÍSEO RECLUS. GEÓGRAFO ANARQUISTA

Entrevistamos al profesor Rodrigo Quesada en el Museo Regional de Guadalajara, México, donde nos comentó sobre su último libro sobre el recordado geógrafo francés.

DISPONIBLE EN NUESTRO CANAL
CIGARRA LIBERTARIA TV
youtu.be/fiETSliG29Y

Cigarra Libertaria TV



EL ANDROCENTRISMO DE LOS MOVIMIENTOS REVOLUCIONARIOS

Y SU MATERIALIZACIÓN EN EL CONTEXTO DEL MOVIMIENTO ESTUDIANTIL EN CHILE

Francisca Barrientos
CLUB DE LECTURA FEMINISTA

El patriarcado es por necesidad el punto de partida de cualquier cambio social radical. Y ello no sólo porque constituye la forma política a la que se encuentra sometida la mayoría de la población (las mujeres y los jóvenes), sino también porque representa el bastión de la propiedad y de los intereses tradicionales. Los matrimonios son alianzas económicas y los hogares entidades semejantes a las corporaciones. De acuerdo con un investigador de la institución familiar, "la familia es la piedra angular del sistema basado en la estratificación y el mecanismo social que lo mantiene".

Kate Millet, en "Teoría de la política sexual"
(*Política sexual*. Madrid : Cátedra, 1995)

Palabras preliminares

El presente texto constituye una reflexión teórico-práctica, por lo tanto presentaremos perspectivas teóricas sacadas de la comodidad de su planteamiento en abstracto y las revisaremos a la luz de los cuestionamientos que emergen de la práctica enmarcada en contextos específicos.

Aclaramos antes de la lectura (debido al desconocimiento generalizado respecto del tema, no por la búsqueda de validación de los movimientos de izquierda que quieren encajar "género" y clase irreflexivamente) que con feminismo nos referimos a la corriente de pensamiento y a la práctica política que ha reivindicado la existencia de las mujeres en relación con la estructura patriarcal, que hasta el día de hoy ordena a la sociedad y que a nosotras nos oprime. Entendemos que un análisis radical de la sociedad patriarcal implica una crítica a la civilización

masculina. Esto recae en sus núcleos organizativos como lo son la familia y el Estado, y los modos de explotación como el capitalismo, el colonialismo y el especismo. Comprendemos que los hombres son herederos y reproductores de la cultura autoritaria que sus patriarcas han instaurado, y es en este sentido que creemos en un posible diálogo entre el anarquismo y el feminismo; en el cuestionamiento profundo al jerarquizado orden social. Para llegar a eso es preciso que dialoguen seriamente ambas propuestas políticas –sin deslegitimar misóginamente al movimiento feminista como lo ha hecho la izquierda en general y una parte del anarquismo– escuchando y comprendiendo los análisis del patriarcado que han sido desplegados de modo mucho más serio a como lo podría hacer el anarquismo por sí solo, sea porque su conducción hegemónicamente masculina lo ha llevado a un vago reconocimiento del problema o a la derecha omisión del patriarcado y sus aliados.

La violencia machista en el contexto del movimiento estudiantil

Para situar las teorías en relación con las opresiones que identifican cada una de ellas es necesario un escenario real sobre el cual sustentarse. En nuestro caso todas las ideas aquí revisadas han tenido como telón de fondo el llamado "movimiento estudiantil".

Desde nuestra experiencia organizativa en éste, que en Chile tiene una incidencia social importante desde el año 2006 alcanzando su punto más álgido el año 2011, hemos venido vivenciando transformaciones en nuestras perspectivas políticas.

Durante la organización secundaria del año 2011 vivimos la movilización social estudiantil, en este caso por la educación pública, de una forma muy rica en términos asociativos, en tanto logramos establecer nuevos vínculos sociales entre compañeras y compañeros, al mismo tiempo que fue una característica extendida entre secundarias y secundarios una fuerte identificación con la anarquía como práctica política que prescinde de jerarquía y que propugna horizontalidad en la organización. Al entrar a la universidad y ver el movimiento estudiantil a nivel universitario muchas cosas que ya habíamos concebido como obvias se fueron al tacho de la basura.

La lógica partidista de los partidos, colectivos o "piños" de izquierda, que poseían un protagonismo que no existía en el movimiento secundario, contribuyen a que el movimiento estudiantil no sea capaz de transformar sus relaciones interpersonales en paralelo con la organización de los y las estudiantes, es decir, desarrollan su "política" de manera desentendida de la cotidianidad estudiantil y de las vidas personales de quienes los componen. Si bien desde aquí fácilmente se puede entrar en una crítica en profundidad al movimiento estudiantil, no es lo que nos convoca en estos momentos.

La desconexión de la "política universitaria" con las estudiantes y la nula transformación que existe en sus relaciones sociales al interior de ella, coherente con su política partidista, es una de las razones que explican la perspectiva predominantemente masculina en el movimiento estudiantil a nivel universitario, lo que tiene como consecuencia que las demandas por la educación pública sean insuficientes para garantizar el ejercicio de la educación de las estudiantes mujeres y que en general no respondan a

nuestras necesidades ni sean planteadas desde dicho espacio hacia la comunidad.

Las demandas de gratuidad y calidad en la educación no intervienen las lógicas sociales patriarcales existentes al interior de los espacios educativos –en todos sus niveles–, y como veremos más adelante, tampoco de las individuas y los individuos y colectivos partidistas que forman parte del movimiento y que levantan dichas consignas.

La tesis anterior es algo que logramos establecer a partir de la experiencia en el acompañamiento de denuncias y la visibilización de la violencia machista a nivel general en nuestra universidad. Dichas denuncias, y la consecuente visibilización para responder a ellas, ha tenido más repercusiones a nivel institucional (a través de la desvinculación de sujetos –ex profesores– acosadores y la propuesta de políticas universitarias al respecto) que a nivel organizativo-estudiantil general como en la orgánica de la CONFECH (exceptuando la articulación de feministas, claramente). Si existiese un compromiso real en el caso de la CONFECH hacia el problema, lo mínimo esperable sería el posicionamiento de la demanda de una educación no sexista y de la garantización de espacios seguros (a nivel educativo y organizativo) como una prioridad. Sin embargo, la conforman colectivos de izquierda que han tenido prácticas machistas en su interior, privilegiando la estadía de militantes insignes acusados de violencia machista a la exclusión de estos de su colectividad por la seguridad de las compañeras militantes. De esta manera, este tipo de agrupaciones continúa ejerciendo su política machista de modo impune y sin ningún pronunciamiento al respecto. Asimismo, desde las demás organizaciones de la CONFECH, tampoco hay un cuestionamiento hacia esta deliberada omisión del tema, siendo cómplices al respecto las demás organizaciones.

Estos conflictos latentes se deben a que tanto en Chile como a nivel internacional en el último año ha habido una explosión en la visibilización de la violencia machista al interior de los establecimientos educativos universitarios. Hemos presenciado esta visibilización en distintos planteles latinoamericanos y estadounidenses, dentro de los cuales están universidades de renombre como la UNAM, la UBA y la U. de Berkeley.[1] Independiente de que algunas de estas instituciones ya hayan avanzado en políticas contra el acoso sexual, no han sido capaces de enfrentarlos adecuadamente o de acabar con esta práctica en su totalidad y, según nuestro entender, no lo harán mientras no reconozcan su vínculo social con el orden patriarcal.

Cabe destacar que esta visibilización surge no necesariamente porque hayan aumentado los casos de violencia, sino más bien porque en el último tiempo se han generado espacios feministas que han facilitado e incentivado la denuncia a través de prácticas tan mínimas como el apoyo activo a las denunciantes.

Dentro del movimiento estudiantil distintas organizaciones feministas (colectivos u organizaciones orgánicas) han acogido e intentado dar solución a esta problemática que ninguna institución educativa ni organización estudiantil ha dado.

¿Por qué feminismo?

Según nuestro entender la hostilidad en el espacio educativo hacia las mujeres reproduce el supuesto patriarcal de que estamos relegadas a los

espacios domésticos y privados ya que lo público, si bien es accesible,[2] tiene un carácter violento.

En el caso de la educación, la violencia está en el ejercicio mismo de ésta. El sexismo no sólo está presente en el ámbito curricular, con la nula presencia y reconocimiento de las mujeres en la historia o en las ciencias, sino que los vínculos sociales que se establecen entre academicas/os, funcionarias/os y las/os mismas/os estudiantes no están exentos de los imperativos misóginos.

En primera instancia, y como fundamento de por qué el feminismo sí ha dado respuesta a los casos de violencia, destacamos que el feminismo reconoce la estructura patriarcal que implica la inferiorización de las mujeres y otros cuerpos feminizados, lo que a su vez, permite un análisis más acucioso a las formas de opresión del patriarcado y las violencias que tienen por ideología el machismo y la misoginia.

El reconocimiento estructural del machismo y el patriarcado hace posible el reconocimiento de cada acto de violencia dentro de un entramado de relaciones de poder, lo que conlleva una ruptura con la idea de la objetividad (masculina) ante los distintos sucesos a los que deben hacer frente las organizaciones feministas. No nos encontramos en una sociedad ni en una comunidad que sean neutras, nos enfrentamos constantemente a ideologías machistas fuertemente arraigadas y naturalizadas entre los sujetos.

La consideración de que los diversos campos disciplinarios, instituciones académicas, jurídicas, estatales e inclusive los movimientos revolucionarios han sido desarrollados históricamente bajo la primacía masculina –tanto porque han sido hombres quienes realizaron sus formulaciones ideológicas más importantes como por la histórica participación mayoritaria de ellos– tiene por conclusión obligada la imposibilidad de la objetividad, en tanto "objetividad" como afirmación epistemológica se constituye nada más que como la imposición histórica de la subjetividad masculina; en palabras de Adrienne Rich: "Objetividad es el nombre que se da en la sociedad patriarcal a la subjetividad masculina."

Así, el feminismo plantea como respuesta a lo anterior, una visión integral, contextual y relacional de lo subjetivo, en definitiva, se tiene en consideración todo el entramado de relaciones de poder que generan los supuestos patriarcales. Desde la observación situada de estas relaciones se pueden dilucidar muchos elementos, entre los cuales están los políticos, culturales, sociales, por nombrar algunos.

Esta lectura del entramado de las relaciones de poder lleva a considerar la subjetividad de las mujeres como válida e importante dentro del espectro político, lo que es la principal fortaleza, y al mismo tiempo uno de los puntos más criticados del movimiento feminista a la hora de abordar la violencia machista.

Las implicancias de esto se extienden a los hechos concretos. Un ejemplo de esto se da al abordar las denuncias de violencia machista. La forma de recepción de la información tiene una diferencia sustancial dependiendo de la posición que se asume: por un lado, se puede tomar la posición de la subjetividad de las mujeres, lo que implica acoger, escuchar y no cuestionar los testimonios con primera preocupación en la víctima; mientras que, por otro lado, la idea de la "objetividad" que muchos han defendido parte desde la presunción de inocencia, cuando a alguien se le

inculpa de algo. Esta presunción de inocencia, tiene como consecuencia directa que a la víctima de violencia machista, se le pida pruebas, se le cuestione y se le revictimice al tener que pasar por una serie de protocolos que solo contribuyen a la obstrucción de la continuidad de la denuncia. En este sentido la idea de "objetividad" es contradictoria puesto que los datos, principales aliados del paradigma positivista, muestran cifras contundentes al respecto de las denuncias: sólo el 36% de las mujeres que han sido agredidas por violencia machista, denuncia. De este porcentaje el 41% desiste[3]. Que el 64% de las mujeres4 no denuncie tiene múltiples motivos, dentro de estos podemos encontrar los vinculados al amedrentamiento de parte del victimario, pero también juegan un papel importante los órganos de denuncia que muchas veces someten a cuestionamientos inapropiados a las denunciantes y hacen que el proceso de denuncia sea tortuoso. Ante esta situación institucional actual, decidir creer en primera instancia a las mujeres que denuncian es algo sumamente político, y como tal, necesario para nosotras.

Hemos experimentado en los hechos que la necesidad de las pruebas y la idea de la presunción de inocencia ante las denuncias, características de la institucionalidad donde dichas denuncias no encuentran solución, cuando son tomadas por la comunidad se vuelven un impedimento para llegar a una solución a nivel comunitario u organizativo. Curiosamente, estos últimos niveles se muestran más reaccionarios inclusive que las mismas instituciones (donde sabemos que no podemos esperar más de éstas).

Se tiene la idea de que como nada está comprobado (sin cuestionarse de que muchas veces no hay forma de comprobación por las mismas características de la violencia) nada se puede hacer, configurando así un clima en el que dicha "neutralidad" desprotege a quienes denuncian y deja impune a los ejecutores de la violencia.

De esta forma, a diferencia del resto de la comunidad y los mismos grupos revolucionarios de izquierda, las organizaciones feministas se posicionan políticamente al respecto y deciden acompañar a las víctimas desde el momento de la denuncia. Esta política feminista propicia contextos que son más amables con las denunciantes y además es un modo de concientizar sobre las relaciones patriarcales y las violencias a las que somete a las mujeres. Entendemos que denunciar hace de este conflicto algo más visible y si hay una comunidad comprometida probablemente se hagan cosas al respecto. Pero sabemos que propiciar la denuncia por la denuncia en contextos que no son favorables es una medida arriesgada cuando no se tiene garantía de un respaldo.

De lo anterior, la lección que nos queda es la necesidad de construir soluciones comunitarias a esta problemática que estén pensadas desde una perspectiva necesariamente feminista, es decir, soluciones nacidas de un posicionamiento fuertemente político, y no esperar que la institucionalidad nos las presente, puesto que como ya hemos planteado, todas las instituciones se sustentan en una lógica patriarcal. Es precisamente en la construcción de soluciones comunitarias donde las cosas dejan de ser tan transparentes: un ejemplo de esto es el caso del movimiento estudiantil que nos toca de cerca. Si bien hoy en día en muchas federaciones y centros de estudiantes existen espacios

feministas, el grueso de las organizaciones están compuestas por partidos o agrupaciones estudiantiles que siguen replicando lógicas patriarcales en su interior y que por lo tanto no son capaces de tomar posición en espacios más amplios. Posicionarse en pro de las mujeres implicaría un reajuste de múltiples alianzas que estas agrupaciones han establecido en sus complicidades con otras organizaciones de izquierda. Claramente para ellos no es prioridad la generación de espacios seguros, esto es: libres de violencia machista para nosotras.

Izquierda universitaria y feminismo

El acompañamiento y la confianza hacia el testimonio de las mujeres que son elementos fundamentales para el tratamiento integral de la violencia patriarcal, han sido mayoritariamente negados u omitidos por los grupos políticos de izquierda, excusándose en la idea de "neutralidad" ante este tipo de casos. Como hemos dicho anteriormente, estos grupos contribuyen a que los puntos fuertes del feminismo sean vistos muchas veces como los puntos negativos para la opinión de las comunidades universitarias, desde los estudiantes hasta funcionarios y académicos.

Han llegado a considerar que las acciones que responden a la necesidad de visibilización de estos casos serían el equivalente a una caza de brujas que solo buscaría perjudicar a personas individuales, en vez de asumir la visibilización como parte importante de la creación de un ambiente adecuado para la denuncia. Además, claramente ignoran que fueron las mujeres las principales perjudicadas por la histórica cacería de brujas.

Para estos grupos muchas veces lo político queda relegado solamente a las acciones y discusiones, principalmente en espacios públicos, que se abocan a

"la revolución", la cual tiene como sustento y pilar fundamental de sus luchas la opresión de clase, lo que excluye o deja en un segundo plano la premisa feminista de que lo personal y lo que los hombres han relegado al ámbito de la subjetividad son elementos políticos también. Cuando decimos que lo personal es político aludimos a que las experiencias más íntimas de la vida de las mujeres, las que están relacionadas con nuestros cuerpos y el espacio doméstico, han sido donde el patriarcado ha impartido sus políticas misóginas. En este sentido las experiencias de violencia que creemos de carácter aislado o "personal" tienen un correlato con la estructura patriarcal y el común de la experiencia de las mujeres, sin embargo el aislamiento nos hace pensar lo contrario.

Esto explica por qué asusta tanto para quienes quieren mantener sus privilegios masculinos cuando las mujeres nos reunimos en espacios no mixtos a discutir o simplemente a conversar sobre nuestras vidas, sobre el amor romántico, la penalización del aborto, la violencia intrafamiliar, el acoso sexual, los femicidios, el lesbianismo, la sororidad, o el amor entre mujeres.

Las prioridades que se asignan a las opresiones tienen como consecuencia la creación de un foco de atención eminentemente económico y también el posicionamiento en el centro de las disputas sociales de tipo económicas o políticas (en el sentido tradicional de la palabra, que muchas veces es la conquista de instituciones de poder, sean formales o no), y dejan de lado todas las demás luchas, por lo que ubican en la periferia de sus preocupaciones la política feminista. Ejemplo de lo anterior es que los organismos que trabajan temas relacionados con la violencia machista estén aparte de los oficiales o más generales, es decir, siempre se relegan a una comisión, a una secretaría o a una vocalía, así sus premisas nunca se generalizan ni toman en cuenta en todos los ámbitos en los cuales estas organizaciones sociales se despliegan, siendo que el feminismo tiene mucho que decir respecto de todo. La consecuencia de esto es que siempre se prioricen las acciones y discusiones en torno al tema que han delimitado como centro por sobre las de género[5]. Si algunas acciones para lograr la revolución pasan a llevar las problemáticas tratadas por el feminismo, estas fácilmente son dejadas en segundo lugar haciendo caso omiso de las problemáticas machistas.

Muchas veces se han escuchado expresiones como que el feminismo despolitiza el movimiento estudiantil, o se le acusa de postmoderno por no ser materialista (utilizado acá como sinónimo de clase) para sus análisis, instalando así una forma correcta de revolución, que según ellos se reduciría a conseguir destruir la dominación económica. Mientras tanto, no hay que abordar los temas de género de manera autónoma puesto que con la revolución económica se conseguiría inmediatamente la igualdad y se acabaría la dominación masculina. Una expresión de esto han sido frases del tipo "para qué necesitamos feminismo si con el marxismo basta", negando así la especificidad de la opresión patriarcal, y la necesidad de una visión feminista.

Llamamos la atención también con respecto al hecho de que muchos grupos políticos universitarios en el último tiempo, debido a la contingencia que ha tenido el feminismo, han tomado superficialmente las banderas del feminismo como una manera simple de llenar militantes en sus filas, haciendo utilización

del concepto pero sin llevarlo a la práctica ni establecer un franco diálogo con el movimiento feminista y su teoría, sino como un slogan políticamente correcto.

El anarquismo no es la excepción

Estas críticas no son exclusivas para los grupos políticos de izquierda marxista, las concepciones expresadas en declaraciones y prácticas que hemos presentado aquí también las hemos encontrado en grupos anarquistas. Frases en lienzos gigantes como: "la lucha no es de género, es de clases" (Corriente Revolucionaria Anarquista), es uno de los ejemplos más patentes de la idea de jerarquización de las luchas. También a lo largo de la historia se ha visto que el movimiento anarquista no ha sabido desenvolverse adecuadamente con el feminismo, durante la guerra civil española las mujeres agrupadas en Mujeres Libres a través de las publicaciones de su revista ya daban cuenta de cómo los anarquistas seguían concibiendo la revolución sin tomar en cuenta las perspectivas que ellas planteaban en aquel momento.

> Oímos diariamente hablar demasiado de la libertad de los oprimidos y de la noble causa de la "justicia social". Pero no oímos nunca, salvo contadas ocasiones, que estos libertadores se refieran a la necesidad de declarar íntegramente libres a las mujeres.[6]

El anarquismo aquí criticado es el que comparte los fundamentos materialistas históricos del marxismo o que se sustenta en conceptos como la centralidad de la opresión económica y en consecuencia con una fuerte base ideológica de los conceptos bases de la modernidad, tales como la objetividad, y el alcance de una verdad, en este caso revolucionaria, a través del análisis científico. Es patente, dado los argumentos presentados anteriormente, que no es ni será capaz de comprender los planteamientos del feminismo, y es más, muchas veces considerará el feminismo como un movimiento que empaña y entorpece el trabajo de su verdadera revolución.

Asimismo, otras corrientes del anarquismo caen en el error de considerar que por el solo hecho de estar en contra de toda opresión ya se constituyen como feministas, sin embargo, no se hacen cargo de la problemática patriarcal con la especificidad necesaria, con lo que queda como una mera declaración de buena voluntad que resulta peligrosa por no tener un correlato concreto en la práctica política.

Muchas veces se cita pasajes de autores anarquistas, al igual como marxistas citan a Lenin, autores que supuestamente reconocen la opresión de las mujeres con lo que intentan legitimarse entre las feministas. Pero, ¿hay una revisión concreta de las mujeres que escriben sobre sí mismas y lo que les ha significado el patriarcado en sus vidas?, ¿hay un análisis realmente profundo y radical de la sociedad patriarcal en la cual vivimos? Otro elemento que nos parece fundamental es si acaso la práctica política de estos grandes teóricos difundidos tanto por el marxismo como por el anarquismo era realmente coherente con su vida personal.

Señalamos lo anterior porque, si bien en lo escritural no había problema alguno con posicionarse a favor de nosotras, en la práctica fueron acérrimos enemigos de las estrategias políticas y de los temas que abordaban las mujeres en sus reuniones no mixtas o de toma de conciencia, como es el caso de la

revolución rusa y el cuestionamiento desde el marxismo de Lenin a Clara Zetkin sobre sus temas de discusión. En sus comentarios, éste muestra una careta profundamente conservadora y moralista contradictoria con el espíritu revolucionario con el que le ha caracterizado la izquierda marxista. En el caso del anarquismo creemos no es necesario entrar en detalles con respecto al fuerte y evidente machismo y misoginia que caracterizaba a Proudhon a la hora de referirse a las mujeres.

¿Entonces qué? Luchas autónomas y solidaridad

Así, un anarquismo que declara ser feminista por antonomasia, o aquel clásico (cuando ni siquiera los clásicos como Eliseo Reclus eran tan conservadores) que se jacta de no ser postmoderno, y se enorgullece de sus análisis económicos, no dará respuesta a las interrogantes y desafíos que plantea el feminismo como movimiento a los demás, el anarquismo dentro de ellos.

Sin embargo, no todo está perdido, un anarquismo que se niega a la definición petrificadora tiene la posibilidad de generar el necesario diálogo con el feminismo y de ver la gran cantidad de elementos que poseen en común. En este diálogo resulta imprescindible rechazar el paternalismo y evitar la apropiación de los problemas que aborda el feminismo. El anarquismo debe ser capaz de empatizar, revisarnos a nosotros mismos y solidarizar. Debemos ser capaces de poner a prueba nuestros análisis del poder y seguir desnaturalizando elementos naturalizados en la práctica cotidiana, para no caer en los errores recurrentes en los que se ha caído hasta ahora en relación con el feminismo.

Es precisamente en las interrogantes a las cuales el anarquismo no puede dar más respuestas en las que el feminismo puede generar reflexiones complejas y que estén en coherencia con las estrategias necesarias para la destrucción de la civilización patriarcal. La falta de especificidad que ha tenido el anarquismo para abordar dichos problemas ha llevado a que no dé abasto para realizar análisis acabados del patriarcado y por lo cual está en el deber de escuchar, comprender y solidarizar con el feminismo.

Todas estas reflexiones, como dijimos en un principio, no vienen a dar una discusión solo teórica, sino que se transforman en acción y es en ella donde se verifican estos planteamientos, de ahí la importancia de ser capaces de hacer frente a los problemas apuntados por las feministas, comprendiendo sus análisis de la opresión patriarcal, y no cayendo en la crítica facilista. Esta es la única forma en la que el anarquismo puede seguir en la senda de formar un diálogo sincero para avanzar hacia la emancipación en todos los aspectos de nuestras vidas. En este mismo sentido es necesario plantear que el feminismo por sí solo constituye un lente con el cual se pueden observar todos los fenómenos sociales, independiente que toquen o no a las mujeres. Así hemos constituido nuestra propia opinión sobre el clasismo, el especismo, o el colonialismo, añadiendo complejidad al divisar todo desde una perspectiva de las mujeres que históricamente ha sido omitida u ocultada por los hombres. Aquí radica la autonomía de este movimiento que es desde donde se pueden tender los puentes para un diálogo enriquecedor con el anarquismo que abra nuevas perspectivas para la liberación de toda opresión.

Notas

1. (25 de agosto del 2016). "Reportan otro caso de acoso sexual en la UNAM". *El Universal*. Recuperado el 3 de septiembre de 2016: http://www.eluniversal.com.mx/articulo/metropoli/cdmx/2016/05/28/reportan-otro-caso-de-acoso-sexual-en-la-unam (18 de Diciembre de 2015). "La UBA aprueba protocolo contra la violencia de género". *NoticiasUBA*. Recuperado el 3 de septiembre de 2016: http://www.uba.ar/noticiasuba/nota.php?id=14494
http://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/04/160412_internacional_eeuu_escandalo_acoso_sexual_universidad_berkeley_estudiantes_ppb
Thomas Sparrow. (5 de mayo de 2014). "El drama de los abusos sexuales en las universidades de EE.UU." *BBC*. Recuperado el 3 de septiembre de 2016:
http://www.bbc.com/mundo/noticias/2014/05/140505_eeuu_abuso_sexual_universidades_tsb.shtml
2. Si bien en la actualidad hay acceso a la educación superior esta tiene un carácter restringido en tanto no está exenta del sexismo en la educación y la feminización de ciertas profesiones (principalmente las que tienen que ver con los trabajos de cuidado), todo lo anterior está relacionado con la división sexual del trabajo y la mantención de los conocimientos estratégicos del orden patriarcal por parte de los hombres como es el caso de la ciencia y la tecnología donde la presencia de mujeres es excepcional y no consigue subvertir los propósitos para los cuales están concebidas.
3. (18 de marzo 2014). "Las dramáticas cifras del femicidio". *Noticias portal Servicio Nacional de la Mujer*. Recuperado el 3 de septiembre de 2016. http://portal.sernam.cl/?m=sp&i=4405
4. Consideremos acá que las estadísticas hablan de tipos de violencias reconocidas y que hoy tienen procedimientos legales, muchas otras son las aún no reconocidas como la violencia político-sexual o la violencia obstétrica.
5. Entendamos esto como una categoría relacional que ordena las relaciones de poder entre hombres y mujeres, justificándose en la diferencia sexual, no como el significado posmoderno del género que se desentiende del contexto y pasa a ser un elemento que se puede "deconstruir" o que se puede multiplicar.
6. Portales, Suceso: «¡Necesitamos una moral para los dos sexos!» en Mujeres Libres, 10. Citado por: Sánchez, Laura. "El anarcofeminismo en España: Las propuestas anarquistas de mujeres libres para conseguir la igualdad de géneros". *Foro de Educación*, n° 9, 2007, pp. 229-238.

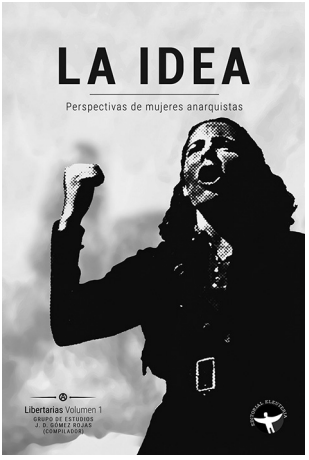
LIBERTARIAS VOLUMEN 1

LA IDEA *Perspectivas de mujeres anarquistas*

¿Qué define a una anarquista? La acción política se expresa en el antiautoritarismo y en el deseo de libertad por sobre todo, la crítica a las instituciones, la apuesta en el individuo y en la colectividad simultáneamente, el respeto a la diferencia, la propuesta de producción de nuevas subjetividades, antisistémicas, alternativas, libertarias, sin preconceptos, un ser plural. Y, sobre todo, un corazón bien grande. Con tantos atributos, es de sorprenderse que las libertarias sean tan poco conocidas y citadas. Por lo tanto, vamos a allá.

Margareth Rago

Más información: http://eleuterio.grupogomezrojas.org



DOCUMENTOS

NI SEÑOR NI SÚBDITO

DE BÀO JÌNGYÁN

鮑敬言

El Daoísmo (o taoísmo) en la antigua China ayudó a dar expresión más formal a las sensibilidades no-jerárquicas de las antiguas sociedades humanas, conduciendo eventualmente a algunos Daoístas a adoptar una postura anarquista. John P. Clark ha argumentado que el texto clásico, el *Dao De Jing* (o Tao Te Ching), de alrededor del 400 a.e.C., evoca "la condición de totalidad que precedió al desgarre del tejido social por parte de instituciones como el Estado, la propiedad privada, y el patriarcado". Escribiendo en torno al 300 a.e.C., el sabio Daoísta 鮑敬言 (Bào Jìngyán) dio al rechazo Daoísta de la cosmología jerárquica de los Confucianos una inclinación más política, viéndola nada más como un pretexto para el sometimiento del débil e inocente por parte del fuerte y artero. Puso atención en la condición "original no diferenciada" del mundo en la que "todas las criaturas hallaban felicidad y auto-plenitud", expresando una sensibilidad no-jerárquica y ecológica que rehuye al "uso de la fuerza que va contra la real naturaleza de las cosa". Destacó que en "los tiempos primeros," antes de la creación de un orden social jerárquico, "no había ni señor ni súbditos". Vio el trabajo obligatorio y la pobreza como resultados de la división de las personas en rangos y clases. Con la emergencia de un orden social jerárquico, todos buscan estar sobre los demás, dando pie al crimen y al conflicto. El "pueblo estalla en revuelta en medio de su pobreza y aflicción", tanto que intentar detenerles de la revuelta "es como tratar de contener un río con un puñado de tierra". Prefería una vida digna de ser vivida a la promesa de la vida después de la muerte. En su comentario sobre el texto de Bào Jìngyán, Etienne Balazs (traductor del texto al inglés) argumenta que fue él "el primer anarquista político de China" [*Chinese Civilization and Bureaucracy: Variations on a Theme* (New Haven: Yale University Press, 1964)]. Como otros auto-proclamados anarquistas posteriores, Bào Jìngyán se opuso a la jerarquía y la dominación, viéndolas como la causa de la pobreza, el crimen, la explotación y el conflicto social, rechazó las creencias religiosas que justificaban tal estado de las cosas, predijo la revuelta de las masas y abogó por una sociedad sin jerarquía ni dominación donde no hay "ni señor ni súbditos", una frase asombrosamente reminiscente del clamor anarquista europeo del siglo diecinueve, "Ni Dios ni Amo". Ideas similares pueden haber sido expresadas en la antigua Grecia por el filósofo estoico, Zenón de Citio (333-262 a.e.C.), pero sólo han sobrevivido fragmentos de sus escritos, haciendo del texto de Bào Jìngyán quizás el más antiguo existente en poner de manifiesto una postura claramente anarquista.

ROBERT GRAHAM
http://robertgraham.wordpress.com

NI SEÑOR NI SÚBDITO

鮑敬言

El literato confuciano dice: "El Cielo le dio vida al pueblo y luego estableció gobernantes sobre ellos". Pero ¿cómo puede el Alto Cielo haber dicho esto en tantas palabras? ¿No es acaso que las partes interesadas hacen de esto su pretexto? La verdad es que el fuerte oprimió al débil y el débil se sometió; el artero engañó al inocente y el inocente le sirvió. Fue porque hubo sumisión que surgió la relación señor-súbdito, y porque hubo servidumbre que el pueblo, siendo impotente, pudo ser puesto bajo control. Así, servidumbre y dominio resultan de la lucha entre el fuerte y el débil y del contraste entre el artero y el inocente, y el Cielo Azul nada tiene que ver con eso.

Cuando el mundo estaba en su estado original indiferenciado, lo Sin Nombre (*wu ming*, esto es, el *Tao*) era lo valorado, y todas las criaturas hallaban felicidad en la auto-plenitud. Ahora, cuando al árbol de la canela se le extrae la corteza o se corta el árbol de la laca, esto no se hace bajo el deseo del árbol; cuando las plumas del faisán son arrancadas o el martín pescador es despedazado, esto no se hace por el deseo del ave. Ser embridado y embocado no va en acuerdo con la naturaleza del caballo; ser puesto bajo el yugo y soportar cargas no le da placer al buey. Lo artero tiene su origen en el uso de la fuerza, que va contra la real naturaleza de las cosas, y la verdadera razón para dañar a las criaturas es para proveer de inútiles adornos. Así, atrapar las aves del aire para suplir de frívolos adornos, hacer hoyos en narices donde no debiese haberlos, atar bestias por las piernas cuando la naturaleza les hizo libres, no está en acuerdo con el destino de la miríada de criaturas, todas nacidas para vivir sus vidas sin daño. Y así el pueblo es obligado a trabajar para que aquellos en el poder se nutran; y mientras sus superiores disfrutan de gordos salarios, éste es reducido a la más abyecta pobreza.

Está muy bien disfrutar de la dicha infinita de la vida después de la muerte, pero es preferible no haber muerto en primer lugar; y en vez de adquirir una reputación vacía por la integridad de renunciar a la oficialidad y privarse del salario, es mejor que no haya oficialidad a la que renunciar.

La lealtad y la rectitud solamente aparecen cuando estalla la rebelión en el imperio, la obediencia filial y el amor parental solamente se despliegan cuando hay discordia entre parientes.

En los primeros tiempos, no había ni señor ni súbditos. Los pozos se cavaban para beber agua, los campos se labraban para el alimento, el trabajo comenzaba en el amanecer y cesaba en el crepúsculo; todos eran libres y estaban a gusto; ni compitiendo unos con otros ni confabulando unos contra otros, y nadie era ni glorificado ni humillado. Las tierras sobrantes no tenían ni senderos ni caminos y las vías de agua ni botes ni puentes, y dado que no habían medios de comunicación por tierra o por agua, las personas no se apropiaban de la propiedad de los demás; no se podían formar ejércitos, y así las personas no se atacaban unas a otras.

De hecho, puesto que nadie escalaba a buscar nidos ni se sumergía en lo profundo de las aguas, el fénix anidaba bajo los aleros de la casa y los dragones se entretenían en la piscina del jardín. El tigre voraz podía ser vencido, la venenosa serpiente, manejada. Los hombres podían vadear por los pantanos sin espantar a las aves acuáticas, y entrar en los bosques sin alarmar a los zorros o a las liebres. Ya que nadie comenzaba siquiera a pensar en obtener poder o buscar provecho, no ocurrían eventos terribles ni rebeliones; y como las lanzas y los escudos no estaban en uso, no había que construir fosas y muros. Todas las criaturas vivían juntas en mística unidad, todas fundidas en la Vía (*Tao*). Ya que no eran visitadas por plagas ni pestilencias, podían vivir sus vidas y morir una muerte natural. Sus corazones puros, desprovistos de malicia. Disfrutando de abundantes suministros de alimento, merodeaban con sus estómagos llenos. Su hablar no era florido, su conducta no era ostentosa. ¿Cómo entonces, podía haber acumulación de propiedad como para robar al pueblo su riqueza, o severos castigos para atraparles y entramparles? Cuando esta era entró en decadencia, el conocimiento y la malicia entraron en uso. Habiendo caído en descomposición la Vía y su Virtud (*Tao te*), se estableció una jerarquía. Proliferaron regulaciones de las costumbres por la promoción y degradación y por el lucro y la pérdida, se elaboraron adornos ceremoniales como el cinto y la corona de sacrificios [de la nobleza] y [las túnicas para adorar al Cielo y la Tierra] azul y amarilla imperial. Se erigieron construcciones de tierra y madera hacia lo alto del cielo, con sus vigas y travesaños pintados de rojo y verde. Las alturas fueron derribadas en busca de joyas, las profundidades sondeadas en busca de perlas; pero no importa cuán vasta la colección de piedras preciosas que el pueblo haya podido reunir, aún no sería suficiente para satisfacer sus caprichos, y una montaña entera de oro no sería suficiente para cubrir sus gastos, tan hundidos estaban en su depravación y vicio, transgrediendo así los principios fundamentales del Gran Comienzo. A diario se fueron alejando de los modos de sus ancestros, y dieron la espalda más y más a la simpleza original del hombre. Ya que promovieron como "digno" el poder, las personas comunes se esforzaron por tener reputación, y ya que elogiaron la riqueza material, aparecieron ladrones y asaltantes. La imagen de objetos deseables tentaban a los corazones verdaderos y honestos, y el despliegue del poder arbitrario y del amor por la ganancia abrieron el camino al robo. Entonces hicieron armas con puntas y afilados bordes, y tras eso no hubo fin a las usurpaciones y a los actos de agresión, y temían solamente que las ballestas no fuesen lo suficientemente fuertes, los escudos lo suficientemente robustos, las lanzas lo suficientemente afiladas, y las defensas lo suficientemente sólidas. Y sin embargo todo esto pudo haber sido hecho a un lado si no hubiese habido opresión y violencia para empezar.

Por eso se ha dicho: "¿Quién podría hacer cetros sin arruinar el jade inmaculado? ¿Y cómo podrían ser apreciados el altruismo y la rectitud (*jen* e *i*) a menos que la Vía y su Virtud pereciesen?" Aunque tiranos como Chieh y Chou hayan podido quemar personas hasta la muerte, masacrar a sus consejeros, hacer carne picada de los señores feudales, cortar a los barones en tiras, desgarrar los corazones de los hombres y

quebrar sus huesos, e ir hasta los más lejanos extremos del crimen tiránico haciendo uso de la tortura rostizante, no importa lo crueles que por naturaleza puedan haber sido, ¿podrían haber hecho tales cosas si hubiesen tenido que seguir estando al nivel de las personas comunes? Si dieron rienda suelta a su crueldad y lujuria y sacrificaron a todo el imperio, fue porque, como dominadores, podían hacer lo que quisieran. Tan pronto como se establece la relación entre señor y sometido, los corazones se llenan día a día de señales malvadas, hasta que de pronto los criminales, engrillados y haciendo trabajos forzados en el barro y el polvo, están llenos de pensamientos de motines, el soberano entonces tiembla de ansioso temor en su templo ancestral, y el pueblo estalla en revuelta en medio de su pobreza y aflicción; intentar detenerles por medio de reglas y regulaciones, o controlarles por medio de penalidades y castigos, es como intentar contener un río en pleno flujo con un puñado de tierra, o detener el torrente del agua con un dedo.

Texto de apertura de «Anarchism — A Documentary History of Libertarian Ideas. Volume One» (Cap. 1, Texto No. 1)

Traducción y edición de

rebeldeǎlegre

ǎmistadǎpoyomutuoǎutogestiónǎnarquismo

Más documentos ácratas en:
http://rebeldealegre.blogspot.cl

Hace 94 años, un anarquista escribía

ANÁRQUICAS

Los que para defender la razón de ser de un ideal cualquiera de redención y de civilización humana, descienden al cobarde terreno de la intriga, la astucia y las emboscadas, o emplean la insidia, el embuste y la calumnia, con la infame y proterva intención de anular al adversario con la cárcel, la mordaza, la muerte o el desprestigio moral; esos medios infames, autoritarios y degradantes para demostrar la razón o la superioridad de defender, no es más que un degradado asqueroso que enloda, mancilla y encarnece lo que toca y lo que invoca.

El que hace de la calumnia un arma o un recurso para defender sus "ideales", no es más que un menguado y vil instrumento de las ciegas y bastardas concupiscencias que le corroen el alma, y que en vano trata de disimular bajo el palio sagrado de los ideales que toma como pretexto para satisfacer sus monstruosas pasiones de bestia autoritaria.

Los políticos se arrastran para conquistar adeptos; los hombres la yerguen para defender la verdad y la justicia.

Triste porvenir el de los que a fuerza de arrastrarse tienen su cuarto de hora de "celebridad".

La celebridad de los calumniadores y de los cortesanos de la política, se asemeja a la de esos bólidos que en las noches estrelladas cruzan la atmósfera, disputándoles por un segundo a los astros titilantes de los cielos, la atención y la admiración de los hombres.

No hay peor enemigo de un ideal que el que se envilece y degrada en su nombre

Los únicos que tienen derecho a la alimentarse de la desaparición del Estado y la burguesía, son los esbirros y los políticos.

Para cerciorarnos del grado de civilización que caracteriza a un pueblo, no debemos observar las formas de las instituciones autoritarias que lo rigen, sino el espíritu y los sentimientos que impulsan a ese pueblo a luchar contra esas mismas instituciones.

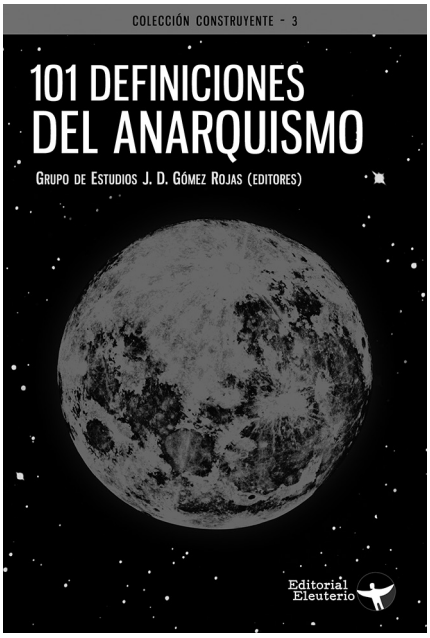
Toda institución autoritaria es la manifestación genuina de una forma dada del espíritu regresivo de la barbarie.

La inteligencia y el saber son incompatibles con el principio de autoridad. No hay autoridad sin su correspondiente institución liberticida: la una es el complemento de la otra.

Cuanto más bueno, más indispensable y necesario se cree o se hace el Estado, más miserables, desgraciados y abyectos se tornan los hombres y los pueblos.

HELIOS
La Antorcha, #93, 13/07/1923, Bs. As. (Argentina)

101 DEFINICIONES DEL ANARQUISMO
– Grupo Gómez Rojas (editores)
Editorial Eleuterio, Santiago de Chile, 2015



A propósito de la lectura de *101 definiciones del anarquismo*, se me vino a la cabeza un recuerdo.

En 2012 tuve la suerte de asistir al Encuentro Internacional de Anarquismo en Saint Imier, un pequeño pueblo suizo ubicado en las montañas del Jura. El motivo de la convocatoria era el 140° aniversario del Congreso de Saint Imier, hito fundador del anarquismo organizado que contó con la participación de insignes ácratas como Mijail Bakunin y James Guillaume. Ciertamente, dicho acontecimiento marcó una de las formas más reconocidas del movimiento anarquista, en estrecha relación con la Asociación Internacional de Trabajadores y su propósito de llevar a cabo una revolución social inmediata a través de diversos métodos de organización, agitación y propaganda.

Extrañamente, a más de un siglo del Congreso, existen individuos y grupos que se identifican con las tácticas de esta época y toman este hito como forma única del anarquismo. Se les escucha decir: "Bakunin dijo…", "Según la Primera Internacional deberíamos…", llegando incluso a entramparse en la mítica riña entre Bakunin y Marx como si en ello se encontrara la sustancia del ideal anarquista. A estas alturas, la discusión se ha desarrollado a tal punto que ya existe un "Marx anarquista" y un "Bakunin marxista". No cabe duda: el lenguaje da para todo.

Sin embargo, pese a esta ilusa inmanencia, el Encuentro Internacional del Anarquismo de 2012 demostró que la situación actual ha cambiado sustancialmente desde aquel entonces. La razón no es la que todos supondrían, a saber, que siempre hay algunos que se creen más anarquistas que otros, ya sea porque son veganos, okupas o viven del trueque. No, la razón no es tan banal. Si retrocedemos en el tiempo, nos encontraremos con un pueblo suizo habitado principalmente por relojeros, es decir, personas cuyas vidas no se relacionan mayormente con la autoridad. Más aún, nos encontraremos con individuos que son capaces de reconocer sus problemas con mucha más claridad de lo que podemos hacerlo nosotros. No necesitan descargar desde Internet ninguna "Introducción al anarquismo" para saber qué tienen que pensar, pues todo lo encuentran en el diálogo de sus discusiones y cartas. Además, viven en Europa, cuna de la discordancia y continente que alberga las expresiones más déspotas del Poder.

Después de Saint Imier, los barcos comenzaron a salir con más frecuencia hacia otras tierras. Luego, los aviones cruzaron los cielos. Después, los cables formaron redes y las antenas enviaron señales, y la comunicación empezó a unir todas las curvas de la Tierra. Las ideas anarquistas, obviamente, se trasladaron junto a toda esta innumerable información en la cabeza de los inmigrantes o por los aires invisibles. La coherencia de estas ideas no dependía de su ubicación geográfica, sino en la capacidad de reconocer y combatir el problema de la servidumbre y la dominación en nuestras sociedades. En este sentido, el viaje de La Idea a través del mundo no obedecía a los designios del Congreso de Saint Imier. Al contrario, en nuestro caso, el anarquismo tomó formas muy diversas en América Latina, tierra indígena, colonizada y de profundo arraigo cristiano (ver *El anarquismo en América Latina* de Carlos Rama y Ángel Cappelletti).

Lo mismo ocurrió con el devenir del tiempo: las guerras mundiales, la acelerada globalización, la informática, la luz artificial, las ciudades, la polución, en fin, los cambios del siglo XX y XXI que han perfeccionado la estructura de dominación y que nos señalan que estamos atravesando una etapa crucial de la evolución. Por esto, la figura contemporánea del anarquismo es diversa: se ocupa de asuntos tan distintos como la seguridad informática o los problemas ambientales.

En este sentido, ¿qué nos enseñó aquel Encuentro Internacional del Anarquismo? Que no es necesario visitar ninguna "Meca de la Anarquía" para reflexionar y actuar sobre nuestro porvenir. Lo esencial es la inquietud que aquellos viejos ácratas instalaron en nuestras vidas: que de la obediencia sólo nace la podredumbre, que la libertad no está inmóvil y que, al contrario, ella se mueve para desprendernos de nuestra relación servil. Nadie está sobre ti. El orden de la sociedad no precisa mandatos externos.

De ahí que el ejercicio del Grupo de Estudios José Domingo Gómez Rojas sea fundamental: "101 Definiciones del Anarquismo", editado bajo su sello Editorial Eleuterio, es una muestra clara y concisa de la heterogeneidad ácrata, variable en cada individuo que sabe que no existe más definición que la suya propia. Es un libro, por ende, que nace de la aspiración a vivir en una sociedad sin jueces. Entre los 101 fragmentos hay definiciones favorables y otras contrarias, al mismo tiempo que discusiones ocultas y mensajes secretos. Además, se extienden las definiciones a lo pictórico (Benito Rebolledo y Paul Signac), a los símbolos (una A en un círculo, un gato-sabotaje, una mujer lanzando una piedra), a la música, a la literatura y a las consignas revolucionarias (¡Tierra y Libertad!).

101 definiciones del anarquismo es una celebración a la ausencia de definición. De hecho, sus páginas comienzan con las palabras del ácrata Agustín García Calvo: "La definición es la muerte". Por eso, el Grupo Gómez Rojas, bajo la luz de una luna roja, se pregunta: ¿Hay alguien que pueda responder con seguridad *qué es la anarquía*? Respondemos: la multiplicidad es la vitalidad de la anarquía. Su lucha contra el Poder es dinámica y fugitiva.

No queda más que invitar a la lectura azarosa u ordenada de estas páginas. El pensamiento, que es acción, ampliará sus horizontes.

Ulises Verbenas

QUÉ APROVECHARÁ EL HOMBRE
– Henry David Thoreau
Alquimia, Santiago de Chile, 2015

Hierba espesa, árboles gigantes y el trino de los mirlos. En 1845, Henry David Thoreau construyó una pequeña cabaña cercana al Lago Walden, oculta en el bosque. Alejado de las responsabilidades cívicas y laborales que la vida en Concord le exigía, su propósito era desarrollar los hábitos necesarios para una vida autosuficiente, inmersa en los ritmos y sonidos del reino vegetal y animal. Se trataba de una exploración hacia los confines de la sociedad, para acercarse a lo más íntimo de la Naturaleza, distinción que no consistía sencillamente en cambiar de entorno, en mudar la presencia de alcantarillas a la de arroyos o del estruendo de los trenes al canto de los grillos, sino de trasladarse uno mismo hacia otra experiencia del tiempo.

Según anota en *Walden; o, la vida en los bosques* (1854), ensayo que reúne las impresiones y descripciones de sus días forestales, durante el primer verano abandonó sus obras manuales e intelectuales para entregarse a la contemplación. No leyó ningún libro. A lo sumo, plantó habas, mas había instantes en que el "esplendor del momento presente" no le permitía dedicarse ni al trabajo de las manos ni al de la cabeza. Después de su baño matinal, tomaba asiento en el umbral de la cabaña, donde permanecía desde el amanecer hasta el mediodía, absorto en una ensoñación, fundido entre los pinos, nogales y zumaques, "en imperturbada soledad y tranquilidad". Solo la puesta del sol en su ventana occidental o el sonido de un lejano coche por la carretera, le hacía recordar el paso del tiempo. "Esto era flagrante ociosidad para mis conciudadanos, escribe Thoreau, pero si los pájaros y las flores me hubieran examinado según sus pautas, no habrían hallado falta en mí."

Los días frente a la calma del Lago Walden eran días en que el tiempo, despojado del afán de la medición, se presentaba como la forma primaria de la Naturaleza. El mismo lago daba noticia de ello: formado hace doce milenios por la retirada de los glaciares, sus aguas expresaban que el tiempo, más allá del movimiento o la duración de los sucesos, es el motor íntimo de lo móvil y lo inmóvil, el mecanismo secreto que produce instantes nuevos. Su opúsculo *Siglos oscuros* (1843), publicado en la revista *The Dial* que dirigía su amigo R. W. Emerson, se anticipa a estas ideas poco antes de la estadía en Walden. En este artículo, la luz y el tiempo conforman la noticia más cercana de la Naturaleza, en cuanto el tránsito de la luz es lo que da forma al instante presente y permite

que el mañana fluya para devenir en pasado: "Los ojos del fósil más antiguo permanecen. Ellos nos cuentan que las mismas leyes de la luz prevalecen hoy como ayer." Un fósil, retrato del pasado remoto, anuncia que existe una presencia inmanente e inagotable en el universo de lo mutable. "El tiempo no esconde tesoros", anota. La Naturaleza, frente a los campos de batalla, no recordará si aquellos que allí murieron fueron hombres, o son simples huesos.

En una carta dirigida a su amigo Harrison Gray Otis Blake (1848), poco tiempo después de abandonar el bosque, distingue la existencia de dos esferas: la vida exterior, que sería la Naturaleza como hálito de todo lo que existe, y la vida interior, que es el creer que uno existe y que nada existe al margen de esa creencia. Si bien el mundo externo es lo inverso de lo que está en nosotros, hay una íntima relación entre ambas partes, un cierto camino que nos conduce hacia el afuera, lugar donde reposa la verdadera vida: "Ansiar una verdadera vida es como emprender un viaje a un lejano país, y verse poco a poco rodeado de ignorados paisajes y de gentes nuevas". Es transitar rodeado de horizontes, florecer incesantemente en lo nuevo de cada instante, es la expresión desnuda del tiempo como infinito despliegue del presente. "Ninguna vida nueva ocupa viejos cuerpos. Los cuerpos viejos se pudren. La vida es lo que nace, crece y florece", sentencia Thoreau. La enseñanza de los bosques, por ende, no es sólo aprender a distinguir lo necesario de lo real, sino también vivenciar una dimensión distinta del tiempo.

Lejos del bosque y del trino de los pájaros, inmerso en los asuntos civiles, la vida exterior queda oculta tras el manto del ruido y el trabajo. Por esto, en *Walden*, Thoreau tensiona la vida social con la dimensión salvaje del tiempo, apuntando al modo en que la generalidad pasa sus días y, específicamente, a las ocupaciones que se otorgan para que los individuos puedan ganar su sustento. En otras palabras, la dicotomía entre permanecer en las formas congeladas que la sociedad civil sostiene o indagar la creación constante de nuevas perspectivas. Thoreau, frente a esta contraposición, propone que "si nos ganáramos el sustento y reguláramos nuestras vidas por el último y mejor método que hemos aprendido, no nos aburriríamos nunca", es decir, que el ganarse la vida esté en concordancia con la verdadera vida. Su conferencia *What Shall it Profit,* dictada el mismo año en que publicó *Walden* y editada posteriormente bajo el título *Qué aprovechará el hombre* (o *La vida sin principios*), comienza problematizando sobre este mismo tópico: "Cómo hacer del ganarse la vida no simplemente algo honorable y honesto, sino deseable y dichoso; porque si *ganarse* la vida no es así, entonces la vida misma tampoco".

Pese a que Thoreau era agrimensor y se dedicó durante una temporada a la fabricación de lápices, nunca sintió demasiadas responsabilidades sociales. Su conexión y obligación con la sociedad eran ligeras y transitorias. De hecho, *Caminar* (1861), uno de sus últimos manuscritos, es un canto a favor de la Naturaleza y de la libertad total, en contraposición a una libertad y una cultura simplemente civiles: el hombre debe ser considerado "como habitante o parte constitutiva de la Naturaleza, más que como miembro de la sociedad." A partir de esto se deduce la pregunta fundamental acerca de cómo pasamos nuestras vidas, rastreada por Thoreau entre la flora y la fauna del Lago Walden

y luego tensionada con la sociedad en *Qué aprovechará el hombre*.

Ahora bien, ¿no es contradictorio suponer que es posible trasladar la dimensión temporal de una mañana frente a la calma de Lago Walden a la rutina de los negocios y el trabajo en Concord? Ciertamente, conforme pronuncia nuestro autor en *Qué aprovechará el hombre*, "las formas en las que la mayoría de los seres humanos se ganan la vida, es decir, viven, son simples improvisaciones y distracciones del auténtico quehacer de la vida". Es el fracaso de pasar la vida intentando ganársela. Sin embargo, en el torbellino de las ocupaciones, la sabiduría que se desliza desde el inhóspito afuera de la Naturaleza construye un camino hacia la utopía de la vida libre. Es el ingenio, la inspiración, "ese susurro que viene al oído de la mente atenta desde los patios del paraíso".

¿Dónde se encontrarán, entonces, aquellos patios del paraíso? ¿Será, sencillamente, el caminar hacia la Naturaleza, aquella realidad primera y exterior que huye en el infinito? No existe la pausa en el mecanismo del tiempo. Si la Naturaleza es cambio, la sociedad es estancamiento. La verdadera vida, por lo tanto, acontece en la experiencia primera del tiempo, es decir, en el presente, sin asentarse jamás, y trasladándose hacia el mañana que no cesa de aparecer. Es la utopía que imagina Thoreau basándose en la analogía del dispéptico: la política, superficial e inhumana, pese a ser una función vital de la sociedad, emite ruidos intestinales, haciéndonos conscientes de su existencia. Ella debería ser, al igual que la rutina diaria, infrahumana, vegetación del cuerpo físico que se desarrolla por sí sola: "¿Por qué no debiéramos reunirnos, no siempre como dispépticos para contar nuestras pesadillas, sino a veces como eupépticos, para felicitarnos mutuamente por el siempre glorioso amanecer?"

Una utopía eupéptica, silenciosa, que favorece la digestión de los alimentos y no amerita hacerse consciente de ella para que exista. Es la dicha de una mañana que acontece frente al Lago Walden, en la calma de sus aguas que fueron antiguo hielo glaciar. La verdadera vida es como el retiro de los glaciares: cada amanecer nos recuerda que caminamos, que existe un fin en el que nos fundiremos. Es la verdad que sopla, cuyo efecto es descrito por Thoreau: "Tal como una ventisca se forma cuando hay una pausa en el viento, se podría decir que, cuando hay una pausa en la verdad, se forma una institución. La verdad, sin embargo, sopla justo por sobre ella y a la larga acaba por destruirla". Las vigas de las construcciones sociales están podridas, ya que no han sido edificadas "sobre el granito de la verdad, la más elemental roca primitiva."

Qué aprovechará el hombre es un canto a la utopía, al sol que brilla por las mañanas. Es lo que nace y camina floreciendo, la vida verdadera que fluye entre las luces y el tiempo para hundir y destruir las superficies que la sociedad ha erigido en el vacío. Por esto, Henry David Thoreau, según cuenta en *Caminar*, sentía que, con respecto a la Naturaleza, llevaba "una especie de vida fronteriza en los confines de un mundo en el que me limito a realizar entradas ocasionales y fugaces incursiones".

Son las fronteras de la vida interior y exterior, que existen y nos interpelan a explorar el afuera de nuestras vidas desde el mundo que existe en nuestros cuerpos.

Diego Mellado Gómez

El compañero Amedeo Bertolo en Venezia, durante el Encuentro de 1984.

AMEDEO BERTOLO

EN EL RECUERDO Y EL CORAZÓN PARA SIEMPRE

Desde que se enamoró al inicio de los años sesenta de esa "idea exagerada de libertad" que es la anarquía, Amedeo Bertolo siempre la mantuvo cálidamente anclada en su corazón hasta su fallecimiento esta misma mañana del 22 de noviembre en Milán a los 75 años.

Su gran modestia y su inagotable cordialidad le sirvieron en vida para huir del prestigio que podía otorgarle su protagonismo en el anarquismo contemporáneo en Italia y en parte de Europa, pero es de justicia resaltar ahora ese protagonismo. En 1961 el entonces estudiante Amedeo Bertolo era uno de los primeros veinteañeros que asomaban en las filas anarquistas milanesas después de una larga travesía del desierto, dando lugar a la creación del "Gruppo Giovanili Libertario".

Tan solo había transcurrido un año cuando el joven anarquista se adentraba en la España de Franco para realizar una misión por cuenta del recién creado organismo coordinador de la lucha libertaria antifranquista "Defensa Interior". Poco tiempo después, el 28 de septiembre de 1962, Amedeo tomaba la iniciativa de secuestrar, con sus compañeros milaneses, el vice cónsul de España Don Isu Elías, para denunciar ante la opinión pública internacional la petición de pena de muerte que el fiscal militar exigía contra tres jóvenes libertarios de Barcelona. Jordi Conill Vals y sus dos compañeros fueron finalmente condenados a largas penas de cárcel pero se había evitado la condena a muerte.

Desde esa época la actividad de Amedeo Bertolo no dejó de ser extraordinariamente intensa. Por citar tan solo algunos aspectos cabe mencionar que a mediados de los sesenta fue unos de los creadores de los Gruppi Giovanili Anarchici Federati (GGAF), o que en 1969 se involucró intensamente en la denuncia del asesinato de su compañero de grupo, Giuseppe Pinelli, perpetrado por la policía durante la noche del 15 al 16 de diciembre en Milán, y que Darío Fó llevaría a escena con el título de "Muerte accidental de un anarquista".

En 1971 fue uno de los fundadores de "A Rivista anarquica" que aún se sigue publicando hoy, lo que no le impidió animar o intervenir, además, en varias revista y proyectos editoriales, tales como la famosa revista "Interrogations", la revista "Volontà", o la editorial "Antistato". En 1976 fundó el importante "Centro Studi Libertari Giuseppe Pinelli", y en 1984 fue uno de los principales impulsores del increíble encuentro internacional durante el cual miles de anarquistas ocuparon Venecia. Como broche a su actividad editorial fundó en 1986 la importante editorial libertaria "Eleuthera" que ha publicado a lo largo de estos últimos treinta años centenares de títulos.

Valga este botón de muestra del activismo libertario de Amedeo Bertolo para dejar constancia de la impresionante estatura militante del compañero que nos ha dejado. Su calidad humana y el carácter entrañable de su amistad es algo que nunca podremos dejar de añorar quienes hemos tenido la suerte de conocerlo.

22 de noviembre de 2016
Tomás Ibáñez

TEXTO (PIERRE-JOSEPH PROUDHON 1848 PARIS) ILUSTRACIONES (CLIFFORD PETER HARPER 1981 LONDON)

¿QUÉ ES SER GOBERNADO?

7 *¿QUÉ ES SER GOBERNADO?*

SER GOBERNADO ES SER OBSERVADO, INSPECCIONADO, ESPIADO

8 *¿QUÉ ES SER GOBERNADO?*

REGULADO, ADOCTRINADO, SERMONEADO, CONTROLADO, MEDIDO,

9 *¿QUÉ ES SER GOBERNADO?*

CENSURADO POR PERSONAS QUE NO TIENEN NI CONOCIMIENTO NI VIRTUD.

10 *¿QUÉ ES SER GOBERNADO?*

ES EN CADA ACCIÓN Y TRANSACCIÓN

11 *¿QUÉ ES SER GOBERNADO?*

SER REGISTRADO, SELLADO,

12 *¿QUÉ ES SER GOBERNADO?*

GRABADO, PATENTADO, LICENCIADO, JUZGADO.

COPYRIGHT 1981

PARTICIPARON DE ESTE NÚMERO

MATTHEW S. ADAMS (REINO UNIDO)

Matthew S. Adams terminó su PhD sobre historia intelectual del anarquismo británico en la Universidad de Manchester en 2011 y actualmente enseña historia moderna en la Universidad de Durkham, en Reino Unido. Su trabajo ha sido publicado en las revistas *Anarchist Studies, European Review of History*, *History of political Thought* e *History of European ideas*.

MARGARETH RAGO (BRASIL)

Historiadora brasilera y profesora titular del Departamento de Historia de la Universidade Estadual de Campinas. Es autora de un variado conjunto de libros y artículos sobre feminismo, anarquismo y sexualidad. Ha colaborado en múltiples proyectos editoriales, como las revistas *Libertárias* y *verve*, y publicado en editoriales ácratas como Achiamé, donde publica *Mujeres Libres da Espanha: Documentos da Revolução Espanhola* (Rio de Janeiro, 2007) en co-autoría con Maria Clara Pivato Biajoli, y Nordan Comunidad, con quienes publica *Entre la historia y la libertad. Luce Fabbri y el anarquismo contemporáneo* (Montevideo, 2001).

ACÁCIO AUGUSTO (BRASIL)

Investigador en Nu-Sol, integrante del colectivo editorial de la revista anarquista *verve* y doctor en Ciencias Sociales (PUC-SP). Actualmente es profesor del Programa de Graduación en Sociología Política de la Universidade de Vila Velha (Espírito Santo, Brasil), donde además realiza su investigación postdoctoral con fondos CAPES.

MAXIMILIANO ASTROZA-LEÓN (CHILE)

Profesor de historia y geografía e integrante del Grupo de Estudios J. D. Gómez Rojas. Ha cursado estudios en seguridad laboral y forma parte del proyecto Nadar Ediciones. Es autor del libro *Geografía social austral. La dinámica del anarquismo en Patagonia y Tierra del Fuego* (2012) y de un conjunto de artículos disponibles en Revista Erosión.

DIEGO MELLADO (CHILE)

Licenciado en filosofía por la Universidad de Chile, donde además cursó estudios de edición y astrobiología. Integrante del Grupo de Estudios J. D. Gómez Rojas. Forma parte del proyecto Nadar Ediciones.

FELIPE REYES (CHILE)

Escritor y periodista. Autor del libro *Nascimento. El editor de los chilenos* (2014), investigación sobre el connotado editor portugués, y de las novelas *Migrante* (2014) y *Corte* (2016).

SEBASTIÁN ALLENDE (CHILE)

Escritor e historiador. Autor del ensayo histórico *Entre zapatos, libros y serruchos. Anarquismo y anarcosindicalismo en Chile (1920-1955)*, publicado en 2014.

JAIME PINOS (CHILE)

Escritor, poeta y editor. Licenciado en Literatura y Lingüística por la Universidad de Chile. Ha publicado *Los bigotes de Mustafá* (novela, 1997), *Criminal* (poesía, 2003), *Almanaque* (poesía, 2007), *80 días* (multimedia, 2014) y *Visión periférica* (ensayo, 2015).

FRANCISCA BARRIENTOS (CHILE)

Integrante del Club de Lectura Feminista. Cursa Licenciatura en Historia en la Universidad de Chile.

OSVALDO BAYER (ARGENTINA)

Historiador, escritor y periodista argentino. Doctorado en Historia en la Universidad de Hamburgo, Alemania (1956). Fundador del medio *La Chispa* y autor de numerosos libros y estudios, siendo sus investigaciones sobre los movimientos obreros patagónicos uno de sus aportes más reconocidos. De su extensa bibliografía, destacamos: *Severino Di Giovanni, el idealista de la violencia* (1970), *La Patagonia rebelde* (cuatro tomos, 1972-1975), *Los anarquistas expropiadores y otros ensayos* (1975) y *Fútbol argentino* (1990).

RODRIGO QUESADA MONGE (COSTA RICA)

Historiador, escritor y profesor catedrático en la Universidad Nacional de Costa Rica. Premio Nacional de la Academia de Geografía e Historia (1998), por su obra *Recuerdos del Imperio. Los ingleses en América Central (1821-1915)*, y Premio Nacional de Ensayo (2015) por su libro *La lógica de la nostalgia imperial. Literatura y política en el siglo XX*. Con Editorial Eleuterio ha publicado *Anarquía. Orden sin autoridad* (2014), en co-edición con EUNA (Costa Rica), *La fuga de Kropotkin* (2013) y *Eliseo Reclus. Geógrafo anarquista* (2015).

TOMÁS IBÁÑEZ (ESPAÑA)

Doctor en Psicología Social, fue catedrático de esta disciplina en la Universitat Autónoma de Barcelona hasta su jubilación en 2007. Participó activamente en la lucha antifranquista, en el movimiento libertario francés y en el "Mayo del '68". Autor los libros como *Poder y Libertad* (1982), *Contra la dominación* (2005) y *Actualidad del Anarquismo* (2007). Recientemente publicó *Anarquismo a contracorriente* bajo el sello Virus Editorial (2017).

Primavera-verano 2016, Santiago de Chile.

DEL ARTE & LA ANARQUÍA

EQUALITY (MONEY)
FRANTIŠEK KUPKA
1902

FRANTIŠEK KUPKA (1871-1957)

Pintor y artista gráfico nacido en Opočno, antigua Bohemia oriental, hoy conocida como República de Checa. Estudió en las academias de arte de Praga y Viena. En 1906 vive en Puteaux, suburbios de París. Durante esta época es influenciado por el futurismo, al tiempo que su pintura comienza a tender a lo abstracto. Se interesa por la filosofía oriental y el anarquismo, colaborando con la prensa libertaria de la época. Amigo de Élisée Reclus, Kupka se encargó de ilustrar gran parte de la magna obra *El Hombre y la Tierra*.